Andrei Bereschi (coord.)

STUDII TOMISTE II

ZETA books

STUDII TOMISTE

II

STUDII TOMISTE
II

Andrei Bereschi (coord.)

ZETA books

Zeta Books, Bucharest
www.zetabooks.com

© 2010 Zeta Books.

ISBN: 978-973-1997-93-3

CUPRINS

Andrei Bereschi
Introducere 7

Alexander Baumgarten
Poziția tratatului *Despre fiind şi esență* al lui Dietrich din Freiberg în dialogul filosofic cu omonimul său tomist 9

Claudiu Gaiu
L'échelle de la sagesse médiévale et la prudence renaissante 45

Claudia-Renata David
Aspecte ale răbdării la Toma de Aquino 61

Florin Crîşmăreanu
***Corpus Dionysiacum.* O lectură tomistă** 77

Gabriel Chindea
Echivocuri conceptual-istorice ale filosofiei tomiste: despre ființă şi esență 101

Mădălina-Gabriela Pantea
Conceptul de eternitate la Sfântul Augustin şi la Sfântul Toma din Aquino 123

Marius Nicoară
Adevărul la Toma d'Aquino în contextul viziunii ierarhice asupra lumii şi subiectivității 154

Mihai Maga
Forța coercitivă a legii în aristotelismul politic medieval. Toma din Aquino vs. Marsilio din Padova 185
Andrei Bereschi
De la unu la pace. Incursiune în gândirea politică a lui Toma d'Aquino. 197

INTRODUCERE

Lucrările reunite în *Studii tomiste II*[1] reprezintă rezultatul preocupărilor constante ale Centrului de Filosofie Antică şi Medievală al Facultății de Istorie şi Filosofie a Universității "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca pentru reconstrucția ideatică a coținuturilor de gândire medievală care au putut ocaziona apariția acestei sinteze admirabile care este reflecția teologico-filosofică a lui Toma din Aquino. În afara participării la acest subiect configurat atât de generos, studiile ce urmează ilustrează pluralitatea ireductibilă a perspectivelor din care poate fi privită gândirea Aquinatului, dar şi vastitatea copleşitoare a operei sale.

Temele abordate de către studiile de aici vor putea suscita interesul cercetătorului în filosofie, al filologului, teologului, istoricului, politologului, etc. Apoi, ele funcționează şi ca prolegomene la traducerile din limba latină din acest gânditor fundamental al Evului Mediu. În lipsa unui program coerent şi de anvergură națională privitor la recuperarea literaturii clasice (din greaca veche şi din latină), prin traduceri fundamentale în limba română, suntem uneori constrânşi să suplinim lectura de la "sursă" prin asemenea lucrări de sinteză. Rolul lor este în acest caz unul introductiv, lansând, poate, în măsura interesului suscitat, o provocare pentru noi traduceri viitoare. Importanța traducerilor din aceste limbi formate conceptual este una covârşitoare: limba literară nu se poate dezvolta, precum nici

1 Volumul *Studii tomiste I*, ed Eikon, Cluj-Napoca, 2009, coord Alexander Baumgarten

gândirea înăuntrul ei, dacă nu este confruntată cu duritatea şi agresivitatea pe care, în cazul nostru, latina conceptuală a lui Toma din Aquino o exercită în fiecare expresie a ei. Dificultatea formală de redare a unui cuvânt important, dar, mai ales, conținutul fix şi neiertător al câte unui concept întrebuințat în consonață cu câmpul semnatic pe care îl determină se constituie de fiecare dată în stimului pentru creația lingvistică proprie.

Unele din studiile de aici sunt redactate de cercetători foarte tineri, doctoranzi, masteranzi sau cercetători aflați în faza de post-doctorat. Atelierul de lucru constituit în jurul nucleului de studiere şi traducere a *Summei theologice*[2] a atras interesul acestora, astfel încât, în urma comunității de idei constituite, ne-au putut ajuta cu contribuțiile lor şi în privința alcăturii acestui volum.

Volumul de față apare ca urmare a finanțării unui proiect de grant purtând titlul *Toma din Aquino*, *fundamente medievale ale modernității filosofice europene*, finanțat de Consiliul Național al Cercetării Ştiințifice, cod 2410, şi este al doilea volum (Studii tomiste I fiind apărut în 2009) dintr-o serie de studii şi comentarii care vor prefigura prima traducere integrală, în patru volume, a *Summei theologice* aparținându-i lui Toma din Aquino.

Andrei Bereschi

2 Toma din Aquino, *Summa Theologica*, volumul I, ed. Polirom, 2009.

Poziția tratatului Despre fiind şi esență *al lui Dietrich din Freiberg în dialogul filosofic cu omonimul său tomist*[1]

Alexander Baumgarten

Există patru motive principale pentru care interesul față de istoria medievală a distincției dintre ființă (*esse*) şi esență (*essentia*) trebuie să treacă prin studiul tratatului lui Dietrich din Freiberg, compus, conform cercetărilor lui R. Imbach, la Paris în anul 1297[2].

Primul constă în faptul că el ilustrează o anumită diversitate a metafizicilor medievale[3] care se dezvoltă din exegeza originală a aceloraşi pasaje antice, prin interpretări şi reconstrucții diferite ale unui fond comun de texte ce reuneşte tradiția filosofică

1 Acest text reprezintă un fragment din studiul cu acelaşi nume, publicat ca postfață la Dietrich din Freiberg *et alii*, *Despre fiind şi esență*, Ed. Polirom, col. Biblioteca Medievală, Iaşi, 2010.

2 R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Intepretation der Schrift De ente et essentia von Dietrich von Freiberg, O.P.,* în *Freibürger Zeitschrift für Philosophie*, 26 (1979), p. 398.

3 Pentru o schiță a principalelor direcții la care ne referim, cf. articolul lui Alain de Libera, *Métaphysique*, în *Dictionnaire du Moyen Age*, sous la direction de C. Gamont, A. de Libera, M. Zink, Quadrige, PUF, 2002, pp. 912-917, dar şi volumul de studii care ilustrează acest concept: B. Tătaru Cazaban (ed.), *Pluralitatea metafizicilor medievale*, ed. Polirom, 2005.

greacă şi arabă cu tradiția teologiei creştine. Această diversitate joacă un rol important în înțelegerea faptului că naşterea modernității filosofice datorează enorm modului în care s-au diferențiat, la finele secolului al XIII-lea şi prima jumătate a secolului al XIV-lea, principalele poziții ale gândirii medievale, de la tomism la scotism, la ockamism sau la mistica renană. În interiorul acestui fenomen de diversificare, interpretările variate care au fost date unei distincții provenite dintr-un fragment celebru al lui Boethius au produs ontologii diferite, iar supraviețuirea lor poate constitui un punct de plecare al înțelegerii metafizicii moderne şi deopotrivă al criticii acesteia[4]. O asemenea înțelegere se poate produce *direct* atunci când evocăm tratatul *Despre ființă şi esență* al lui Etienne Gilson: el reprezintă un efort de reluare a distincției medievale şi de ordonare a câtorva momente ale istoriei filosofiei în funcție de aprofundarea şi asumarea acesteia, cu un accent centrat pe metafizica tomistă sprijinită pe această distincție[5]. Dar o asemenea înțelegere se poate produce şi *indirect*, evocând o serie de momente „celebre" ale filosofiei moderne sau contemporane care mizează pe sensul disputei medievale: faptul că Immanuel Kant neagă valoarea de predicație a existenței[6] înseamnă, în fond, că a afirma despre un lucru *că este* nu adaugă nimic la *ceea ce* el este. Iar atunci, în conformitate cu această critică, nu putem concepe existența drept o adăugire a

4 Pentru o analiză a modului în care geneza metafizicilor moderne datorează ceva disputelor medievale, cf. J. Fr. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.

5 Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, ed. a II-a, Paris, J. Vrin, 1987. Una dintre edițiile tratatului *De ente et essentia* al lui Toma care ilustrează o asemenea exegeză „centrată" pe doctrina tomistă care ar constitui piscul unei controverse este *Le De ente et essentia S. Thomas d'Aquin*, texte établie d'après les manuscrits parisiens, introduction, notes et étdes historiques par M.-D. Roland Gosselin, O. P., Ed. J. Vrin, Paris, 1948, unde părintele Gosselin analizează principiul individuării de la Aristotel la Toma, arătând în soluția tomistă o împlinire a eforturilor predecesorilor lui. Deşi exista o ediție din 1911 a textului lui Dietrich, el nu este pomenit în această ediție.

6 Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Iri, Bucureşti, 1998, p. 456 sqq. (*Teoria Elementelor*, II, 2, 2, 3, *Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu*).

esenței și, în consecință, drept un aspect diferit de ea și predicabil despre același existent. La fel, când Gottlob Frege diferențiază între proprietățile și notele unui concept, afirmând că „*acestea din urmă sunt proprietăți ale lucrurilor care cad sub concept, și nu ale conceptului însuși*”[7] el neagă, în alți termeni, faptul că existența se poate predica despre esență ca și cum ar fi ceva diferit de ea. El se plasează pe o poziție implicit antitomistă, dacă facem abstracție de contextul cultural și de întrebările strict legate de reprezentările medievale asupra lumii care însoțesc discursul tomist. La rândul său, tratatul lui Dietrich este o negare a distincției dintre ființă și esență, ceea ce îl face interesant sub aspectul unei gândiri înrudite cu cele două poziții amintite.

*

Primul nivel al înțelegerii circumstanței este cel al istoriei textelor care dezbat aceste probleme. Această istorie poate fi înțeleasă într-un sens larg și în unul restrâns. În sensul larg, istoria se referă la o perioadă foarte amplă, cuprinsă între secolul al VI-lea și secolul al XIV-lea, perioadă în care, uneori la intervale mari de timp, alteori într-un mediu identic, apar textele care construiesc întreaga dispută. În sensul restrâns, istoria se referă la o perioadă determinată între anii 1252/1256 și 1297, adică anii în care Toma din Aquino și, respectiv, Dietrich din Freiberg își compun tratatele omonime. Este interesant de remarcat faptul că diferența dintre cele două sensuri ale istoriei textelor este marcată de o diferențiere a temei de studiu, astfel încât cel de-al doilea sens al istoriei mai degrabă restrânge sfera primului, dar fără să amenințe cu echivocitatea unitatea primului sens. Astfel, în sensul larg, vorbim despre o dispută purtată în jurul distincției boethiene dintre ființă (*esse*) și fiind (numit „ceea ce este”, *id quod est*, și echivalat terminologic ulterior cu *ens*). În centrul ei

7 Gottlob Frege, *Fundamentele aritmeticii, o cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, traducere din germană, cuvânt înainte, note și tabel cronologic de Sorin Vieru, ed. Humanitas, București, 2000, §. 53, p. 114.

stă o chestiune care ține de teoria participației și care vizează modul în care un fiind (*id quod est* sau *ens*) primește de la Creatorul său ființă (*esse*). La această dezbatere, exclusiv de tradiție latină și greacă, se adaugă o dezbatere arabă, în care Averroes îl critică pe Avicenna pentru a fi acordat existenței o natură accidentală în raport cu esența. Așa se explică de ce universitarii latini din secolul al XIII-lea scriu tratate care se numesc: *De ente et essentia*: ei operează cu ambele surse, boethiană și averroistă, suprapunându-le cadrele și ajungând să îmbine întrebarea teologică „cum ajunge un fiind să își primească ființa de la Creatorul lui?" cu întrebarea filosofică „în ce măsură esența este responsabilă pentru existența unui lucru?".

În primul sens, cel larg, putem porni studiul de la analiza unui fragment din *Articolele teologice* ale lui Boethius, tratatul *Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune*, un fragment care se constituie sub forma a nouă[8] enunțuri, și care este supranumit *Despre cele șapte reguli (De hebdomadibus)*[9] la care Boethius însuși face referire în aceşti termeni în debutul tratatului. Acest text de autoritate redactat în jurul anilor 518-520 a influențat enorm întreaga teologie latină și a constituit o matrice a unor interpretări medievale diverse. De aici, ca un al doilea pas, interesează comentariul lui Gilbertus Porretanus[10], din a doua jumătate a secolului al XII-lea, care deschide și, oarecum, separă dimensiunea filosofică și cea teologică a textului lui Boethius, fără a cunoaşte nimic din ce se petrecea în istoria ontologiei în cultura arabă. Paralel, reținem dezvoltarea în filosofia arabă a secolului al XI-lea a ontologiei lui Avicenna și, în mod exact, un celebru text al său din *Metafizica* sa, unde formulează teoria indiferenței esenței și corelatul ei, teoria accidentalității

8 Dintre care unul metodologic, iar două (prop 7-8) reductibile la un singur enunț, ceea ce explică, poate, numărul șapte din titlu.

9 Cf. A. M. S. T. Boethius, *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Polirom, 2003.

10 *Gilberti Porretae Commentaria in librum Boetii quomodo substantiae bonae sint*, în *Patrologia latina*, vol. 64 coll. 1317-1319.

existenței[11]. Alături de el, trebuie amintit un fragment din *Comentariul* lui Averroes la *Metafizica* lui Aristotel[12], redactat în a doua jumătate a secolului al XII-lea, unde Averroes critică deschis teoria avicenniană.

Cele două „ramuri" ale problemei noastre (Boethius/Gilbert, care discută raportul dintre *esse* și *quod est [= ens]* și Avicenna/Averroes, care discută raportul dintre *essentia* și *esse*) funcționează evident independent istoric, însă referința lor comună la peripatetism și infuzia de neoplatonism care le este comună determină, așa cum vom vedea mai jos, legitimitatea unui dialog filosofic între acești autori. Ultima secvență a sensului larg al disputei îl constituie magiștri universitari ai ultimelor decenii ale secolului ai XIII-lea, care reunesc cele două ramuri și discută modelele ontologice pe care le pot extrage din interpretarea textelor de autoritate.

În al doilea sens, cel restrâns, istoria studiată începe cu redactarea tratatului tomist, între 1252 și 1256[13]. Natura intens avicennizantă a tratatului, explicată prin faptul că importanța lui Averroes și amenințarea reală pentru mai multe doctrine creștine a comentariilor lui la Aristotel încă nu fusese evaluată realist în mediul universitar parizian până spre 1265, îl face pe Toma să redacteze acest tratat ca pe o reconstrucție a unor probleme avicenniene, cu o încercare de depășire a lor din interior spre Averroes, cu așezarea acestor probleme pe coloana vertebrală a distincțiilor boethiene. Așa se explică faptul că Toma discută despre *fiind (ens)* și *esență (essentia)*, combinând practic tradiția latină cu cea arabă în numele orizontului lor grec (peripatetic și neoplatonician comun). Anii următori aduc în scenă celebrele

11 Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Louvain-Leiden, 1977, pp. 31-42.

12 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud iunctas, 1562-1574, Frankfurt am Main, Minerva Verlag, 1962, t. VIII, 67r B-C.

13 Chiar dacă P. Mandonnet (cf. *Les premiers disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, în *Revue thomiste*, t. XVIII (1910), p. 753) trimite la Guillaume din Auvergne și la Jean de la Rochelle, ca primi receptori ai avicennismului latin în privința acestor teze.

cenzuri universitare ale episcopului Etienne Tempier (1270 şi 1277)[14], în care este vizată o solidă critică a universului ierarhic neoplatonician, a averroismului şi, parţial, a tomismului, iar propoziţia 79 conţine o critică explicită a distincţiei reale dintre fiinţă şi esenţă la nivelul îngerilor. Toma din Aquino îşi formulează o poziţie definitivă deja în 1264 în privinţa distincţiei în cauză în *Summa contra gentiles*, II, 54. Siger din Brabant ia, în deceniul opt al secolului al XIII-lea, distanţă faţă de poziţia tomistă în *Comentariul* său la *Metafizica*, (*Introducere,* q. 7)[15] şi mai ales în *Comentariul* său la *Liber de causis*, q. 53[16]. Începând cu anul 1276, intră în scena disputei Henri din Gand, iar din 1286-1287 alţi doi autori, teologi parizieni, care diversifică soluţiile: Godefroid de Fontaines şi Aegidius din Roma[17]. Henri din Gand, unul dintre membrii comisiei de cenzură a tezelor de la 1277, neagă natura reală a distincţiei dintre fiinţă şi esenţă şi propune acceptarea unei naturi strict conceptuale a ei, deschizând calea către intenţionalismul scotist[18]. Aegidius din Roma apără o formulă proprie a distincţiei reale de origine tomistă[19]. Godefroid din Fontaines, urmându-l întrucâtva pe Siger din Brabant, pledează pentru reducerea distincţiei la un

14 Pentru o versiune a lor în limba română, cf. *Despre eternitatea lumii*, fragmente sau tratate, traducere din limba latină, tabel cronologic, note şi postfaţă de A. Baumgarten, ediţia a II-a, Editura IRI, Bucureşti, 2007, pp. 199-229.

15 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. A. Graiff, Louvain, 1948, text redactat de Siger în jurul anului 1273 (*apud* Catherine König-Pralong, în *Etre, essence et contingence: Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines,* introduction, traduction et notes par Catherine König-Pralong, Paris, Les Belles Lettres, 2006).

16 Antonio Marlasca, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, ed. critique, Publ. Universitaires de Louvain, Paris, 1972, p. 29, care propune intervalul 1274-1276 pentru datarea comentariului.

17 Pentru cronologia disputei celor trei teologi, sursa noastră este: Catherine König-Pralong, *op.cit.*, pp. 9-30.

18 Henri din Gand, *Quodlibet*, X, 7, *Quodlibet*, XI, 3, ambele texte în C. König-Pralong, *op.cit.*, p. 167 sqq. şi 349 sqq.

19 Aegidius din Roma, *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Louvain, 1930. Editorul plasează *terminus a quo* anul 1278 şi *terminus ad quem*

mod de a semnifica propriu exclusiv limbajului, livrând astfel originilor medievale ale filosofiei analitice competența discutării acestei distincții[20]. Trebuie remarcat, deja la acest nivel general și istoric al expunerii noastre, faptul că disputele trebuie să fi avut o anvergură publică reală și să fi captat atenția unei părți importante a comunității intelectuale pariziene a timpului: dovada este faptul că lucrările celor trei autori sunt redactări ale unor prezentări orale reunite sub titlul generic de *Quodlibeta*, ceea ce în tradiția universitară medievală se referă la obiceiul profesorului de a se pune de două ori pe an, în Postul Paștilor și în cel al Crăciunului, la dispoziția comunității intelectuale pentru a răspunde oricărei întrebări i se adresează (*de quolibet*). Disputa pare să fi marcat într-adevăr comunitatea teologilor și filosofilor parizieni dacă, între anii 1293 și 1297, Iacob din Viterbo redactează *Întrebări privind categoriile divine*[21], unde încearcă, pe lângă precizarea propriei soluții, și o clasificare a principalelor poziții polemice, vizându-i pe cei trei de mai sus: pentru el, unii ar susține că diferența este pur rațională și potrivită modului semnificării, alții că diferența ar consta în faptul că ființa și esența se deosebesc real, în sensul că ființa este ceva supraadăugat esenței. Divizând a doua categorie, unii ar susține, după părerea lui Iacob, că supraadăugarea aduce cu sine ceva actual (implicând astfel un realism extrem) și alții că supraadăugarea ființei s-ar referi la „o relație a lucrului cu Creatorul în sensul cauzei eficiente, potrivit actului" (*habitudinem ad Deum in ratione efficientis causae secundum actum*)[22].

Acesta este, poate, aspectul esențial al mediului în care se iveşte tratatul lui Dietrich din Freiberg, în care el construieşte o interpretare originală a celor două concepte, negând distincția

anul 1286 pentru redactarea operei (*op.cit.*, p. 12*). La fel, Aegidius din Roma, *Quodlibet*, II, 6 (în C. König-Pralong, *op.cit.*, p. 341 sqq.).

20 Godefroid din Fontaines, *Quodlibet*, III, 1, în C. König-Pralong, *op.cit.*, p. 225 sqq.

21 Iacobi de Viterbio O.E.S.A., *Quaestiones de divinis praedicamentis*, I-X, quas edendas curavit Eelcko Ypma, O.S.A., Augustinianum, Roma, 1983, *quaestio* I, 2.

22 Iacob din Viterbo, *op.cit.*, rândurile 162-204.

lor. În același timp, însă, diferiți autori consacră analize particulare deosebirii dintre *esse* și *essentia*, prelungind mult după debutul secolului al XIV-lea disputa: Duns Scotus susține, în jurul anului 1300, o distincție intențională între cele două concepte[23] și mult mai târziu, spre 1324, Ockham acuză de pur verbalism întreaga istorie a distincției[24], iar Iohannes Buridan concede asupra distincției semantice, refuzând-o categoric pe cea reală[25].

După această schiță sumară de cronologie largă și restrânsă, fatalmente oprită la turnura dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea prin dimensiunea restrânsă a studiului pe care ni l-am propus, ne putem da seama că înțelegerea dialogului filosofic dintre Toma și Dietrich reprezintă o repunere în scenă a unor chestiuni de ontologie peripatetică și neoplatoniciană, trecute prin filtrul asumpțiilor teologiei creștine, chestiuni care obligă la remodelarea continuă a acestei teologii. Putem examina acum cele două poziții din perspectiva cronologiilor stabilite: din perspectiva celei largi, reconstruind pozițiile celor doi gânditori latini și a celor doi arabi menționați; din perspectiva celei restrânse, rezumând tezele tomiste, sesizând transformările prin care ele trec în disputa celor trei parizieni și abordând, finalmente, cele patru critici din tratatul lui Dietrich.

---

23 Duns Scotus, *Ordinatio* II, distinctio 1, q. 2, în Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, ed. C. Balic, Commissio scotistica vaticana, vol. VII, p. 41-44, n. 76-83. Am preluat datarea textului după Alain de Libera et Cyrille Michon, *op.cit.*, p. 239.

24 William Ockham, *Summa logicae*, III, 27, în *Guillelmi de Ockham Opera philosophica*, vol. I, ed. G. Gál, St. Brown, Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1974, pp. 553-555. Am preluat datarea textului după *L'être et l'essence – le vocabulaire médiéval de l'ontologie, deux traités De ente et essentia* de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par Alain de Libera et Cyrille Michon, édition du Seuil, Paris, 1996, p. 242.

25 Johannes Buridanus, *Lectura Erfordiensis in I-IV Metaphysicam* together with the 15th Century Abbreviatio Caminensis, Introduction, critical Edition and Indexes by L. M. de Rijk, Brepols, Turnhout, 2008, *quaestio* 8A și 9A. Prima *quaestio* citată are o notă preponderent ontologică, iar a doua semantică. Ambele recapitulează argumentele disputei și principalele poziții, dar afirmă identitatea reală și deosebirea semantică a termenilor.

Să încercăm să înțelegem tratatul lui Toma din perspectiva sursei proxime, a intenției și a structurii sale. Mai întâi, sursa proximă, care îi vizează pe acei autori latini contemporani cu el care cunoșteau dezbaterea dintre Avicenna și Averroes și, bineînțeles, Boethius. În jurul anilor 1250, temele acestea sunt comune mediului universitar parizian[26], dar, dintre toți cei care le discută, este semnificativ să ne adresăm lui Albert cel Mare, față de care îi putem numi discipoli atât pe Toma cât și pe Dietrich. Lui Albert îi este cunoscută polemica arabilor, așa cum am văzut mai sus, din *Comentariul* său la *Metafizica* lui Aristotel, unde magistrul latin relua sintagme din *Comentariul* lui Averroes. La fel, un bun cultural comun îl constituie și distincția lui Boethius[27]. Însă Albert are o poziție proprie în ceea ce privește această distincție, care nu intră în contradicție cu critica lui Averroes la Avicenna: el vede, în lumina unei „metafizici a fluxului" de inspirație dionisiană și procliană[28], raportul dintre *essentia* și *esse* în sensul în care, în jurul anului 1260, „*ființa (esse) este actul esențial și difuziunea în ceea ce este (quod est)*[29], dar reia această expresie și în *Despre suflet* (1254[30]), sau în *Metafizica* (1263-1267[31]). Ne atrage atenția însă un alt text a cărui paternitate albertistă a susținut-o Albert Fries, în 1983: *Despre quiditate și ființă* (*De quidditate et esse*) și pe care l-am amintit mai sus pentru faptul de a fi apropiat regula boethiană de o distincție a lui Hilarius din Poitiers. Acest tratat albertist are o poziție interesantă, fiindcă spune des-

26 De pildă, Guillaume d'Auvergne sau Jean de la Rochelle, cf. *supra*, nota 23.

27 Vezi, între multe alte citări, Albertus Magnus, *Metaphysica*, 7, 2, 3, ed. B. Geyer, Aschendorff, 1964, p. 343, r. 7 sqq.

28 Vezi Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, ed. J. Vrin, Paris, 1990, cap. 4, p. 117 sqq.

29 Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, 1, ed. A. Hufnagel, Aschendorf, 1975, p. 13, r. 61-63.

30 Folosim datarea lui A. de Libera, *op.cit.*, p. 21.

31 Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick, Aschendorf, 1968 p. 65, r. 5-8 și *Metaphysica*, *ed. cit.*, p. 48, r. 84-87.

pre ființă că este actul esenței (*ed. cit.*, p. 14, r. 7), numește materia primă cu termenul din *De causis* (*yliathim* – ed. cit., p. 15, r. 29), se referă la sensul *lucrului existent* (*res*) incluzând aici ficțiunile minții (*chimaera*) şi semnalând astfel faptul că e conştient de exemplul central pe care îl va folosi Toma pentru a-şi dovedi teza (*ed. cit.*, p. 16, r. 55), dar vorbeşte despre aceste ficțiuni incluzându-le, asemănător lui Dietrich, în sfera unor produse *reale* ale minții. Ba mai mult, el prezintă o teorie a accidentului (folosind exact exemplul raportului *album* / *albedo*, folosit atât de Toma cât şi de Dietrich) care subliniază faptul că semnificarea accidentului trimite la lucrul real (*ed. cit.*, p. 16, r. 73-75)[32]:

> Însă la fel mă exprim despre albiciune şi alb ca şi despre umanitate şi om. Şi chiar sunt unii, exprimându-se mai degrabă impropriu, care numesc ființa însăşi esență, chiar dacă, totuşi, ființa este <doar> difuziunea sau actul esenței, precum reiese din cele spuse[33].

Iată-l, aşadar, pe Albert evocând o polemică față de care se distanțează şi preferă o poziție neutră: fără să ne spună că *esse* şi *essentia* diferă radical şi în mod *real*, el neagă totuşi identificarea lor absolută, păstrându-le totuşi în termenii ecuației emanatiste. O asemenea atitudine, putem recunoaşte, este un bun sol de pornire şi pentru Toma şi, vom vedea, şi pentru Dietrich.

Apoi, intenția lui Toma: el doreşte să ia o poziție în problema dezbătută de Avicenna şi Averroes, asfel încât această poziție să folosească ontologia arabilor pentru edificarea unui model creştin al creației. Pentru aceasta, el reînnoadă problema cu sursele ei aristotelice şi foloseşte, natural, atât solul neoplatoni-

32 Vezi şi pasajul dedicat efectiv accidentului, *ed. cit.*, p. 21, r. 255 sqq., unde *deus* şi *deitas* se referă mereu la acelaşi lucru în act, ca şi p. 20, r. 214, unde Albert vorbeşte despre *anima* şi *animeitas* în aceiaşi termeni.

33 Simili autem modo dico de albedine et albo, et humanitate et homine. Et sunt etiam quidam magis improprie loquentes, qui dicunt ipsum esse essentiam, cum tamen esse sit diffusio sive actus essentiae, sicut patet ex praedictis.

cian preparat de Boethius cât şi distincțiile privind lumea inteligibilă din *Liber de causis*. Vom vedea mai jos că acestea se îmbină armonios şi că principalele chei de boltă ale sistemului sunt propozițiile din *Liber de causis* care, interpretate tomist, dau fundamentul tratatului. Rezultatul acestei intenții este, în fond, naşterea unui sistem de gândire, întrucât din structura capitolului al V-lea al lucrării reies liniile principale ale ontologiei tomiste, pe care autorul lor le va urmări şi rafina întreaga sa viață.

Apoi, structura tratatului. Compus din 6 capitole, ordonarea tematicii lor poate da seama, credem, de conținutul lui. Introducerea ne comunică două idei: 1. Înțelegerea ca *primum notum* a fiindului şi a esenței din Avicenna, *Metafizica*, I, 5[34] duce la necesitatea clarificării semnificației lor, a prezenței lor în realitățile plurale (*in diversis*) şi raporturile lor cu conceptele genului, speciei şi diferenței. (*Introd.*, 1-10). 2. Pentru că ordinea cunoaşterii este inversă ordinii de constituire a realului, conform lui Aristotel[35] şi pentru că principiul avicennian al prezenței originare a conceptului ființei în intelect ține de constituirea realului, iar nu a cunoaşterii, ordinea acestei cunoaşteri trebuie să plece de la experiența lucrurilor individuale pentru a construi înțelegerea a ceea ce a fost dat în intelect în mod originar, dar nelămurit (*Introd.*, 11-15). Expresia cheie a acestei introduceri ni se pare a fi expresia *in diversis*: conotația ei este strict neoplatoniciană, în sensul în care ea sugerează ceea ce va constitui obiectul final al tratatului, şi anume expunerea unei ordini a lucrurilor care diferă de unu prin pluralitatea lor ordonată calitativ şi înțelegerea unui procedeu de distincție a lor. Acest procedeu va fi, începând cu capitolul al IV-lea, gradul lor de deosebire dintre ceea ce sunt (*essentia*) şi faptul că sunt (*esse*). Dar tot *in*

34 Avicenna, *Liber de philosophia prima*, V, 1, ed. cit., p. 31-33, unde autorul se referă la *res, ens* şi *unum* ca primele concepute de intelect, dar nu şi la *essentia*.

35 Aristotel, *Depre suflet*, II, 2, 413a 11-13.

diversis leagă celelalte două: tratarea genului, speciei şi diferenței are ca scop înțelegerea punților de legătură între ceea ce este *primum notum* şi *in diversis*, iar semnificația termenilor *ens* şi *essentia* este dată în funcție de felul în care aceşti termeni sunt distribuiți, prin intermediul categoriilor, tot *in diversis*.

Dacă înțelegem aşa introducerea, atunci structura capitolelor ilustrează dintr-o dată parcursul gîndirii care îşi ia ca scop înțelegerea naturii de ființă a lucrului particular şi plasarea lui, *grație acestei naturi*, în orizontul creației. În fond, cei doi termeni care dau titlul tratatului, imediat după introducere, se despart din punct de vedere textual, fiindcă *ens* (fiindul, care la Boethius se numise *id quod est*) este doar un reper care trebuie neîncetat lămurit, dar care nu lămureşte pe un altul. Dimpotrivă, asociindu-se cu conceptele genului, diferenței şi speciei, *essentia* este adevăratul termen operațional al tratatului. Esența este cea care are parte, în fond, aici de o poveste: despre ea se povesteşte cum, combinată cu celelalte concepte amintite, realizează întregul parcurs al creației (care nu este, încă, decât o donare de forme în sens avicennian) şi explică în cele din urmă individualul concret, blocându-se totuşi în fața ultimei porți a ființei individualului, şi anume existența (*esse*) acestuia. Aşadar, odată expusă „povestea" esenței, rămân de oferit doar argumentele deosebirii reale dintre *essentia* şi *esse*, pentru a justifica blocajul amintit.

Capitolul 1 este legitimator al „povestirii" drumului esenței şi are trei teme mari: 1. legitimitatea raportării esenței la gen, specie şi diferență. 2. Natura de *formă* a esenței şi 3. existența unei ierarhii unde esența-formă se poate distribui. Aici Toma se sprijină pe două din sensurile ființei la Aristotel, şi anume pe sensul categorial şi cel de adevăr. Ultimul, care nu este operator în tratat, ci doar îi conferă un orizont, îl interesează pe Toma numai pentru a fixa punctul ultim al demersului: spre lucrurile concrete, în ființa lor adevărată. Primul sens însă legitimează raportarea esenței la gen, specie şi diferență, şi de aceea ea

privilegiază sensul formal. Aici se confirmă pe deplin concluziile articolului lui J.-Fr. Courtine legat de traducerile latine ale οὐσια-ei, care păstrează nuanța de substrat-subiect pentru *substantia*[36], denumind preponderent prin *essentia* sensul aristotelic al formei. Totuși, grație forței active cu care doctrina creației investește această formă (reluând în fond tonul cu care Boethius își prezenta propriul concept de *forma essendi*), Toma nu uită să amintească că esența-formă e datoare să ajungă până la explicarea naturii individuale care este, tot în ordine aristotelică, o formă dată pentru a se împlini într-un subiect, adică un „ceva ce era pentru a fi" (*quod quid erat esse* – cap. 1, 30-35). Prin urmare, capitolul 1 a legitimitat un traseu într-o ierarhie dată (căci nicăieri nu găsim în text un argument care să spună de ce lumea este ierarhică, ci acest fapt trece drept unul al culturii comune a epocii) și a formulat sarcina pe care următoarele trei capitole o realizează.

Dar ordinea acestor trei capitole are de ce să surprindă. Capitolul 2 tratează prezența esenței în cele materiale, capitolul 4 se ocupă de esență în cele imateriale (îngeri și suflet). În schimb, capitolul 3 este metodologic și expune o teorie avicenniană a esenței, discutând universalitatea acesteia. Cititorul care cade de acord asupra interpretării noastre de până aici, se poate întreba firesc: ce rost are el între celelalte două și de ce nu a fost alipit primului capitol, cel care a fixat conceptul esenței și valoarea lui? Credem că, răspunzând la această întrebare, pregătim exact clarificarea tezei principale a tratatului, cea privind distincția reală între *esse* și *essentia*: Toma dorește să întemeieze această distincție independent de conceptul materiei, și de aceea are nevoie de o analiză a celor materiale, apoi de o separare a sensului esenței de acestea, pentru a dovedi pe cazul îngerilor (imateriali) valoarea distincției sale. Aceasta este ca și cum ar spune că distincția este validă pe tot cuprinsul ierarhiei, dar ea nu este vizibilă decât la

36 J. Fr. Courtine, *op.cit.*, p. 78.

nivelul imaterial, din pricina suprapunerii cu funcţiile materiei la nivelul inferior al acestei ierarhii[37].

Să urmărim, aşadar, constituirea conceptului de materie în capitolul al II-lea. Graţiei puterii esenţei-formă de a constitui individualul, ea asimilează sensul materiei (cap. II, 1-5), dar nu este relaţia dintre formă şi materie (cap. II, 25 sqq.), ci cauzează individualul (cap. II, 53), care deţine o materie desemnată, deosebită de principiul materiei individualizante. De aceea, esenţa denumeşte individualul diferenţiind un gen. Aceste diferenţieri conduc la specii, în interiorul cărora se află indivizii multiplicaţi de materia desemnată. Rezultatul, construit oarecum pe relevanţa ontologică a arborelui porfirian, este o primă proporţie care exprimă individualul:

> gen / diferenţă = specie / materie desemnată = esenţa individuată (*ens*).

Toma explică această proporţie prin exemplul corpului viu, dar se loveşte de o dificultate: deşi fiecare dintre cele trei concepte logice exprimă individualul, totuşi ele o fac în sens diferit (cap. II, 164 sqq.): genul apelează materia, specia apelează compusul, iar diferenţa apelează forma[38]. De aceea, capitolul oferă

37 Toma foloseşte aici o schemă argumentativă cu o structură asemănătoare cu cea pe care Kant a folosit-o, în fond, când a susţinut faptul că însoţirea înclinaţiei cu datoria face datoria invizibilă şi că ea devine evidentă abia atunci când se exercită în lipsa sau împotriva înclinaţiei, fără să afirme totuşi că prezenţa înclinaţiei exclude datoria.

38 Cap. II, 194-196: *Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura* etc. Propoziţia conţine totuşi o dificultate, întrucât ea raportează diferenţa la compus, ceea ce ar contrazice cele spuse mai sus în text, la rândul 166 şi până la rândul 193, unde diferenţa este raportată la formă: [166] … *differentia siginificat totum et non significat tantum formam* etc. De aceea, ordinea logică în care ar trebui înţeleasă fraza citată ar fi …*ad materiam et compositum et formam* etc.

un nou șir de proporții, care exprimă de această dată mai precis individualul:

> gen / materie = specie / compus = diferență / formă = esența individuată (*ens*).

Acum, odată expus „succesul" esenței în dobândirea unei explicații a individualului, încheierea capitolului poate deja anunța, discret, blocajul pomenit mai sus. Și o face discret, prin două idei: 1. deși exprimat de niște proporții, individualul e mereu unitar, fiindcă genul și materia din care provine sunt unitare (cap. II, 222-290); 2. esența (de pildă, termenul *om*) semnifică individualul ca întreg, adică în calitate de om individual, dar și ca parte, și anume ca *umanitate* (cap. II, 291-307). Să fie ales exemplul omului pentru că Toma se gândea tocmai la exemplul din *Metafizica*, IV? E posibil, dacă acceptăm faptul că acest model ontologic se construiește în contrapunct cu o critică averroistă care invocă acest pasaj din Aristotel. Prin urmare, esența semnifică individualul, adică *essentia* îl semnifică în lucru pe *ens*, dar sfârșește prin a se semnifica tot pe sine ca universalitate, recunoscându-se astfel, întrucâtva fără puteri în fața faptul că lucrul este (*esse*). Am îndrăzni să avansăm ipoteza că evidența acestei replieri a esenței neputincioase asupra ei înseși, înregistrată ca un eșec al analizei, explică revenirea lui Toma cu un nou capitol asupra naturii esenței, decis să abordeze de această dată dintr-un punct de vedere nou funcția ontologică constitutivă a acesteia.

Acest nou punct de vedere este, firesc, clarificarea a ce anume este universal într-o esență și este misiunea capitolului al III-lea. El debutează cu sublinierea faptului că esența scapă conceptelor de unitate și pluralitate, ceea ce ar putea interpreta drept o palidă reflecție a teoriei avicenniene a indiferenței esenței (cap. III, 36-50). De aici, Toma afirmă că esența e prezentă în lucruri și în suflet, dar că numai în suflet are universalitate (cap. III, 89-90).

Desigur, în lucruri ea este plurală, grație materiei desemnate. Dar ce o face plurală în suflet? Dacă nu ar exista un asemenea principiu, nu am putea gândi singularele. Răspunsul clasic tomist nu se află aici, ci în *Summa theologica*, q. 85, a. 1, q. 86 a. 1 şi mai ales în q. 84, a. 7: imaginea, care ține în intelect locul materiei corporale. Această schemă de individualizare a fost criticată de întreaga epistemologie medievală care a încercat edificarea unei teorii a cunoaşterii directe a singularelor, asupra căreia nu ne îngăduim să insistăm aici[39]. Dimpotrivă, aici nu ni se spune nimic mai mult decât că universalitatea esenței din intelect se referă la pluralitatea indivizilor reali (cap. III, 104 şi 112) pentru care ea este o asemănare (*similitudo*), dar că ea este „o anumită specie înțeleasă particulară – *quaedam species intellecta particularis*". Dar cum are loc această particularizare, cine o garantează, nu ni se spune[40]. Tăcerea este motivată prin faptul că explicația este amânată pentru capitolul următor, unde Toma susține diferența reală între *esse* şi *essentia* la nivelul realităților imateriale, fie ele îngeri, suflete sau conținuturi intelectuale. (Indirect, aceasta înseamnă că autorii care au negat ulterior valoarea acestei distincții sunt implicit forțați să nege şi teoria particularizării conceptelor prin imagini şi să propună o nouă teorie a cunoaşterii singularului, aşa cum au şi făcut, pe căi difer-

39 Pentru o schiță a criticilor şi cazul particular al lui Mathaeus de Aquasparta, vezi A. Irimescu, *Problema cunoaşterii la sfârşitul secolului al XIII-lea: Mathaeus de Aquasparta şi spiritul franciscan*, în Mathaeus de Aquasparta, *Întrebări despre cunoaştere*, ediție bilingvă, traducere, ediție îngrijită, notă introductivă, tabel cronologic şi postfață de Ana Irimescu, Polirom, 2010, pp. 199-237.

40 Din acest motiv, divagația din rândurile 106-110, unde Averroes este criticat (pentru prima oară în opera tomistă) pentru teoria unității intelectului, exprimă mai degrabă un entuziasm critic al lui Toma în această problemă decât un argument întemeiat. Abia în 1270, când polemica aceasta a avut alte dimensiuni, Toma a luat o poziție mult diferită de această critică în tratatul său *Despre unitatea intelectului contra averroiştilor*.

ite, Mathaeus de Aquasparta, Duns Scotus, sau William Ockham).

Se poate acum înțelege de ce capitolul al IV-lea conține locul decisiv al întregii teorii. El trebuie să răspundă problemei din capitolul doi, legată de puterea universalului de a explica individualul fără aportul materiei. La fel, el trebuie să răspundă, indirect, problemei din capitolul al III-lea, legată de individualizarea unui concept în absența unei materii.

Aici, Toma ia în discuție cazul îngerilor. O face pentru că terenul angelologiei este extrem de fertil pentru dezbaterea ontologică, din două motive. Mai întâi, pentru că el elimină, cel puțin pentru unii autori medievali[41], tema materiei și caută un nou principiu al individuării. Dar în al doilea rând, pentru că acest etaj al ierarhiei lumii medievale corespunde celei de-a doua ipostaze neoplatoniciene. Or, această ipostază însemna pentru Plotin identitatea dintre inteligență și ființă[42], iar pentru Proclos locul multiplicării imateriale a unului în henade și monade. Mai mult, în general pentru neoplatonism, discuția asupra inteligenței-ființă reprezintă reluarea marelui pariu grec al ființei înțeleasă ca *logos*. Acest lucru merita reamintit pentru a înțelege *caracterul firesc* al domeniului angelologiei pe care Toma și-l alege pentru a dezbate între *esse* și *essentia*. Pentru el, îngerii sunt imateriali și definiți de imensa lor capacitate de înțelegere (cap. IV, 12-13). Aici apare, brusc, cheia de boltă a tratatului. Ea nu intră în scenă spectaculos, ci doar ca un nou apel la neoplatonism, și mai precis la versiunea lui monoteistă arabă, adică tocmai la propozițiile din *Liber de causis* pe care le-am citat mai sus (90 și 91). În ele, *intelligentia … est esse et forma*, ceea ce pentru Toma înseamnă acum *esse et essentia*. Autorul anonim arab folosise (poate chiar din *plotiniana arabica*, așa cum a sug-

41 Pentru o discuție sistematizatoare a câtorva poziții ale polemicii materialității angelice vezi studiul nostru *De ce este important să reflectăm asupra materialității angelice?*, în *Intermediaritate și Ev Mediu*, ed. cit., pp. 10-24.

42 Plotin, *Enneade*, V, 1, 4 *et passim*.

erat C. d'Ancona Costa[43]) ideea unei diferențieri între ființa şi forma celei de-a doua ipostaze, pentru a argumenta inferioritatea ei față de transcendent. În același spirit acționează Toma, afirmând distincția dintre *esse* şi *forma* fără o argumentare proprie, ci doar pe baza autorității autorului anonim[44].

Odată admisă distincția, îşi face în text loc principiul *forma dat esse*, de sursă avicenniană, dar cu rădăcini mai vechi în filosofia evreiască de limbă arabă[45]. El pare la prima vedere salvator, pentru că se sprijină pe distincția reală între *essentia (*sau *forma)* şi *esse* şi explică ceea ce nu puteau face capitolele anterioare, adică faptul că existența lucrului individual ar fi dată de *essentia* sa creată. Distincția este avantajoasă din două puncte de vedere (dealtminteri, reductibile la unul comun) pe care Toma le precizează clar: 1. esența imaterială este semnificată doar ca întreg, prin urmare aici esența se regăseşte pe sine integral fără să lase „rest", adică ceea ce constituise obstacolul din finalul capitolului al II-lea. 2. în lipsa materiei îngerilor, ei nu pot fi decât unul singur într-o specie, ceea ce înseamnă că individuația şi existența sunt asigurate pur şi simplu de cauzalitatea esenței. Aceste două aspecte sunt reductibile pentru că ele vizează un singur lucru, şi anume faptul că esența devine individuală prin ea însăşi, distincția dintre *essentia* şi *esse* nemaifiind aici decât un alt mod de a aprecia această capacitate a esenței de a se individua singură la acest nivel.

Fireşte, aceasta este o formă de realism filosofic, pe care Toma o asumă şi care va trebui armonizată cu doctrina creației. Dar

43 C. d'Ancona Costa, *op.cit.*.

44 Cap. III, 36: … *sed est ibi compositio formae et esse.* ***Unde*** (s.n.) *in commento nonae propositionis libri de causis dicitur* etc. – *dar există acolo o compoziție între formă şi faptul de a fi.* ***De aceea*** (*s.n.*) *se spune în comentariul la cea de-a noua propoziție a Cărții despre cauze* etc.

45 Cap. IV, 46, dar şi Avencebrol, *Sursa vieții*, IV, 10, şi Avicenna, *Metafizica*, V, 1. Aflat la debutul carierei sale, Toma uzează de acest principiu preluându-l din Avicenna, dar ulterior va modifica acest tip de cauzalitate, aşa cum a arătat C. Fabro şi am amintit deja, punând pe seama puterii divine darul direct al existenței, ceea ce nu modifică totuşi presupoziția acestei distincții

această armonie preexistă, pentru că *Liber de causis* marca diferența dintre *forma* și *esse* tocmai pentru a sublinia natura derivată a acestei ipostaze. De aceea, forma se poate individua pe sine, dar o poate face în calitate de creatură, lucru subliniat de însăși deținerea acestei capacități *în potență* (cap. III, 93). Cu aceste elemente, Toma formulează silogismul central al tratatului său, din care izvorăște întreaga sa ontologie, precum și tratatul de față. Îl redăm integral, pentru că în acest punct teoria va fi atacată explicit de Dietrich din Freiberg:

> „[*Majora:*] Orice nu aparține conceptului de esență sau cviditate este ceva care provine din afară și alcătuiește un compus împreună cu esența, deoarece nici o esență nu poate fi concepută fără ceea ce constituie părți ale sale. [*Minora:*] Dar orice esență sau cviditate poate fi concepută și fără să cunoaștem ceva în legătură cu ființa sa; căci pot să concep ceea ce este un om sau un fenix și totuși să nu știu dacă aceștia dețin ființare în natura lucrurilor. [*Concluzie:*] E limpede deci că ființarea este altceva decât esența sau cviditatea, dacă nu cumva ar exista un lucru a cărui cviditate este însăși ființarea sa”[46].

Acest ultim lucru este, desigur, Dumnezeu, care nu mai cunoaște nici o distincție, nefiind un derivat. Trebuie remarcat faptul că acest fragment are o fundamentare ontologică (căci el

46 Trad. de E. Munteanu, Cap. IV, 93-103: *Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse*. Am modificat ușor traducerea lui Eugen Munteanu, traducând pe *autem* prin *dar*, iar nu prin *pe de altă parte*, la fel pe *esse* prin *ființă* și nu prin *ființare*, pentru a evidenția mai clar pașii silogismului și pentru respecta ordinea terminologică a studiului de față. Raționamentul este reluat în *Summa theologica*, Ia, q. 50, art. 2, dar și q. 3, a. 4: „ceva care are ființă, dar nu este ființa sa este o ființă prin participare” (trad. C. Bejan, în Toma din Aquino, *Summa theologica*, Polirom, 2009, p. 74).

discută natura de ființă a unui lucru compus din esență și *altceva*) și o fundamentare epistemologică (pentru că el discută puterea omenească de a concepe ceva fără a predica despre el existența, ceea ce ne aminteşte de critica kantiană a argumentului ontologic). Aceste două fundamente se convertesc pe pagina următoare într-o consecință teologică (cap. IV, 120-122 și 135-136): toate lucrurile care cunosc o diferență între *esse* și *essentia* sunt create.

Odată expusă teza principală a tratatului, rămân de făcut doi paşi. Primul este aplicarea la tradiția creştină a problemei dezbătute, pentru a o reînoda cu firul neoplatonismului latin al antichității târzii (adică Boethius), iar al doilea este o tacită separare de Avicenna, pentru ca teza tomistă să nu fie afectată de teoria accidentalității existenței. Acestea sunt rolurile ultimelor două capitole, pe care le amintim doar în treacăt, fiind simple consecințe ale tezei expuse. Deja din capitolul IV, 163-165, Toma aminteşte *De hebdomadibus*, cu o aluzie la terminologia lui Gilbert, integrând problema avicenniană în schema *Regulilor* lui Boethius. De aici rezultă întreg capitolul 5, care prezintă un tablou al lumii pe structura boethiană, completat de ideea că, pe măsură ce coborâm în ierarhie, distincția dintre *esse* și *essentia* este tot mai mare. Iar pentru a expune al doilea pas, cel al „despărțirii" de teza avicenniană, Toma rezervă un capitol accidentelor. Întreg capitolul prezintă tipologii de accidente, cu atât mai mult cu cât trecerea de la esența universală la individuare presupune implicit accidentul. Miza tipologiilor este de a arăta că „*nici un accident nu însoțeşte materia fără o comuniune cu forma*" (cap. VI, 71-72), ceea ce este un principiu care întăreşte puterea tezei „*forma dă ființă*". Aceasta ar putea însemna că „accidentalitatea" existenței s-ar putea lua exclusiv în sensul în care accidentul poate să însemne și ceva ce i se *întâmplă* esenței fără să o afecteze, iar nu drept ceva care nu ar avea nici o legătură sau chiar s-ar opune acesteia. Ba chiar, accidentul *se întâmplă* esenței pe măsură ce ea își parcuge traseul, cu ajutorul genului, speciei și

diferenței, spre individ și, uneori, materie, în sensul în care există accidente ale genului, ale speciei și ale materiei (cap. VI, 74 sqq.) Am putea chiar spune că accidentele sunt jaloanele care anunță, la capătul acestui parcurs, survenirea lui *esse*, fără ca, desigur, să o determine. Faptul că accidentul ar putea fi înțeles așa, deși Toma nu o exprimă aici în mod efectiv, poate fi susținut de un pasaj din debutul capitolului 4, care presupune continuitatea dintre *essentia* și *esse* și faptul că *esse* este ceva ce i se întâmplă *essentia*-ei, afirmând faptul că *ens commune* (ființa în general, cea care era semnificată în debutul tratatului și urma să fie acum descoperită) poate fi gândit *fără adaos* (cap. IV, 22-29 – *in intellectu suo non includit aliquam additionem*) în sensul în care nu are nevoie de nimic altceva pentru a face inteligibilă trecerea de la *essentia* la *esse*. Acest „fără adaos" a fost explicitat peste mai mulți ani de Toma, în *Summa theologica*, Ia, q. 3, a. 4, *ad* 1, unde autorul deosebește între conceperea fără adaos a lui Dumnezeu și conceperea fără adaos a lui *ens commune*. Dumnezeu este așa în sensul că „*nu stă în definiția lui să îi fie făcută vreo adăugire*", pe când la *ens commune* „*adăugirea nu ține de definiția sa*", ceea ce înseamnă, pe scurt, că *ens* nu întreține cu *esse* raporturi în care *esse* să fie un adaos contingent, așa cum îi reproșase odinioară Averroes lui Avicenna.

Iată-l, așadar, pe Toma apărând o formă de avicennism temperat de criticile Comentatorului, montând o schemă de gândire arabă de origine neoplatoniciană pe structura boethiană venită, în fond, din același climat al antichității târzii, dar producând prin aceasta un model ontologic nou, cu nenumărate implicații care traversează, în fond, întreaga operă a Aquinatului și care depind de o teză majoră, reformulabilă astfel: *esse* se deosebește de *essentia* în mod real, iar nu verbal sau mental, iar această deosebire justifică întreaga ierarhie a ființelor create și participarea lor la Creator. *Essentia* e unul din motoarele creației (reamintind de *forma essendi*), dar niciodată *essentia* nu trece în *esse*, nu o acoperă integral și mai ales nu o produce. La această teză au

reacționat, adâncind-o, opunându-i-se sau suspendând-o, un mare număr de autori ai finalului secolului al XIII-lea, dintre care vom aminti câțiva pentru a putea opera o trecere spre replica lui Dietrich, fără a vedea în aceasta din urmă un pol absolut sau destinal al discuției, ci doar una din variantele polemicii, cu implicații proprii şi relevante pentru un tip de tradiție germană care îşi poate argumenta unitatea într-un sens mult mai larg decât această secvență scolastică.

Dominicanul german Dietrich din Freiberg era la Paris între anii 1281 şi 1293 şi a asistat, probabil, la disputele quodlibetice ale celor trei magiştri. Toma şi chiar Siger începeau să devină în acei ani o amintire care determina chipul fiecăruia dintre ei să treacă tot mai mult de la personajul istoric spre simbolul cu care comunitatea intelectuală prefera să îl invoce: Toma este tot mai mult un reprezentant prestigios al dominicanilor, pe care aceştia sunt sfătuiți de documentele ordinului tot mai frecvent să îl apere doctrinar[47], în vreme ce Siger devine tot mai mult un simbol al averroismului condamnabil dar, fatalmente, simplificat. Pentru Dietrich, susținătorii dezbaterii sunt cei trei amintiți mai sus, împreună cu alții pe care îi vom aminti mai jos, ceea ce nu îl împiedică pe autor să revină la Toma ca la o sursă a distincției reale.

Totuşi, universul spiritual al lui Dietrich este radical diferit de teologia tomistă, atât de mult încât diferențele ne fac să ne

47 R. Imbach, *Gravis iactura* …, ed. cit., p. 389, care citează un document contemporan cu Dietrich din *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, 3, Roma, 1898, p. 199, 1-11: *Cum venerabilis vir memoriae recolendae fr. Thomae de Aquino …nec sit aliquatenus tolerandum quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur …*". Totuşi, autorul articolului remarcă (*ibidem*, p. 390) faptul că nu se cunoaşte nici un document dominican de reacție la critica deschisă a lui Dietrich, care a ocupat la rândul său funcții înalte în ordin după scrierea tratatului.

întrebăm dacă omonimia titlurilor celor două tratate *De ente et essentia* corespunde cu adevărat unui dialog filosofic sau dacă întâmpinăm în sine o pură echivocitate datorată unor asumpții diferite. Nu are, în răspunsul la această întrebare, nici o importanță faptul că și Toma și Dietrich invocă aceeași bibliotecă și sunt amândoi teologi creștini: modul în care ei folosesc textele primare (*Metafizica* și *Despre suflet* ale lui Aristotel, *Metafizica* lui Avicenna, și mai ales *Liber de causis*) și în care gândesc raportul sufletului cu Dumnezeu diferă atât de mult încât va trebui să răspundem deschis acestei întrebări după ce vom analiza tratatul lui Dietrich.

Universul spiritual al lui Dietrich a fost strălucit și clarificator analizat de K. Flasch[48], de R. Imbach[49] și de A. de Libera[50]. Dietrich este un filosof care construiește universul pornind de la un concept central: intelectul. În acest concept se adună mai multe surse de autoritate și ele sunt interpretate original și uneori departe de intenția lor originală, astfel încât ele formează o concepție sintetică despre Dumnezeu, om și creație. Aceste surse sunt: teoria aristotelică a intelectului agent și a celui posibil (care sunt trecute prin filtrul neoplatonismului atât de mult încât se resemnifică aproape complet), teoria participației ierarhice de inspirație procliană, critica adresată de Averroes lui Avicenna privind doctrina ființei, teologia subiectivității de inspirație augustiniană și mai ales propozițiile din *Liber de causis* privind descendența inteligenței și natura ei de primă ființă creată.

Aceste surse, pentru a nu le aminti decât pe cele mai frecvente, construiesc ceea ce Alain de Libera a numit „gestul inaugural

48 K. Flasch, *D'Averroes à Maître Eckhart. Les sources arabes de la „mystique" allemande*, ed. J. Vrin, Paris, 2008, cap. „Dietrich de Freiberg, une nouvelle métaphysique", p. 86-117.

49 R. Imbach, *Gravis iactura* …, ed. cit.

50 A. de Libera, *Mistica renană, de la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, trad. C. Bădiliță, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, cap. „Dietrich din Freiberg", pp. 89-122.

al misticii renane"[51], iar K. Flasch a analizat drept un subtil transfer al unor teorii peripatetice greco-arabe şi augustiniene spre Meister Eckhart[52], cu care nici unul dintre cei doi exegeţi nu se îndoieşte că Dietrich s-ar fi întâlnit atât personal, cât şi în interiorul unui climat intelectual comun. Acest gest este exprimat propriu zis de Dietrich în *Introducerea* la tratatul său *Despre viziunea beatifică*, într-un pasaj care urmează imediat după un elogiu al principiului continuităţii ierarhiei lumii unde sunt citaţi abundent Proclos şi Dionisie[53]:

> Acest lucru (*viziunea beatifică – n.n.*) trebuie să se petreacă potrivit cu ceea ce Dumnezeul suprem a sădit în natura noastră, fiindcă prin acest principiu aflat în noi accedem în mod maxim la o conformitate divină şi la o anumită lipsă de mediere faţă de Dumnezeu, fiindcă noi chiar am fost făcuţi după imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu, iar acesta este aspectul nostru intelectual, care se împarte, conform lui Augustin, în *Despre Treime*, XIV, 13-14 şi XV, 63 în două: o parte, prin care noi ne convertim în chip intelectual la cele intelectuale, prin primirea

51 A. de Libera, *op.cit.*, p. 107.

52 K. Flasch, *op.cit.*, p. 114.

53 Dietrich din Freiberg, *Despre viziunea beatifică*, *Introducere,* r. 32 sqq: Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum Deus in natura nostra plantavit, quoniam hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum accedimus, quo etiam ad imaginem Dei et similitudinem facti sumus, et hoc est intellectuale nostrum, quod secundum Augustinum XIV De Trinitate c. 13 et 14 et l. XV c. 63 in duo dividitur: unum, quo exteriore cogitationis informatione circa intellectualia intellectualiter versamur, aliud autem, quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et fontali principio nascitur hoc, quod exteriore cogitatione intellectualiter a nobis agitur. Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum. Quod ex eo patet, quod, quidquid umquam Philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriore cogitativa secundum Augustinum et e converso.

> unei forme exterioare în cugetare, şi alta, care în *străfundul* – pentru a mă folosi de cuvântul lui – şi în profunzimea minții fulgeră în chip intelectual, din care se naşte, ca dintr-un principiu originar şi izvorâtor acel lucru care este împlinit prin cugetarea exterioară de noi în chip intelectual. Acesta este acela pe care, chiar dacă cu alte cuvinte, dar fără a se deosebi ca sens, îl găsim la filosofi, care deosebesc în facultatea noastră intelectuală intelectul activ de cel posibil, astfel încât intelectul activ este acelaşi lucru cu profunzimea minții de la Augustin, iar intelectul posibil de la filosofi acelaşi lucru cu facultatea cugetătoare exterioară de la Augustin. Acest lucru reiese din faptul că tot ce a tratat vreodată Filosoful despre intelectul agent şi cel posibil se verifică în privința profunzimii minții şi a facultății cugetătoare exterioare de la Augustin şi invers.

Fragmentul uneşte, evident, continente diferite, dar deschide un nou orizont gândirii. De fapt, Dietrich are în vedere ceva ce nu numeşte în acest text: el nu operează nici cu intelectul agent al lui Aristotel, nici cu profunzimea sufletului individual al lui Augustin, ci investeşte ambele concepte cu atributele ierarhice ale inteligenței neoplatoniciene. Din acest motiv, tot ceea ce înseamnă proveniență din Dumnezeu în creaturi este operație a acestei inteligențe universale, iar mecanismul de generare a tuturor ființelor reale are la bază modul în care această inteligență contemplă natura divină, ceea ce ne aminteşte frapant de modul în care Plotin pune contemplarea la baza generării ierarhiei, în tratatul *Despre contemplare* (*Enneade*, III, 8). Viziunea beatifică a omului înseamnă atingerea acestei origini intelectuale supreme, iar în felul acesta nu suntem departe de binecunoscuta teză eckhartiană „*Dumnezeu este înțelegere*”[54]. Inteligența universală este „*prima dintre lucrurile create*” (reluând cu un sens original celebra propoziție 4 din *Liber de causis*), astfel încât în ea are loc

54 Pentru formula *Deus est intelligere*, vezi Eckhart, *Predica parizianã 1, Dacă în Dumnezeu este identică ființa şi înțelegerea.*

atât accesul omului la Dumnezeu, cât şi accesul omului la întreaga realitate.

Asemenea afirmații înseamnă, pentru R. Imbach, „*aşezarea pe o nouă cale a relației dintre ființă* (*Sein*) *şi gândire* (*Denken*)”[55]. Pentru K. Flasch, ea înseamnă descoperirea funcției constitutive a gândirii omeneşti, anunțând *mutatis mutandis* kantianismul[56]. Pentru A. de Libera, ea înseamnă „*ceea ce filosofia germană modernă a numit metafizica spiritului*”[57]. Toate aceste afirmații au o gravitate imensă, în sensul în care este acum limpede că, analizând ontologia lui Dietrich, sondăm una dintre cele mai importante ramuri ale dezvoltării întregii metafizici occidentale. În fond, afirmând o unitate a ființei cu gândirea, Dietrich reuşeşte să reia într-o formă personală, cu ajutorul şi cu premisele neoplatonicienilor, pariul eleat şi să îl transmită unei tradiții care se dezvoltă în modernitate. Ideea centrală a acestei construcții personale a magistrului dominican este aceea că actul contemplației intelectuale poate determina în om manifestarea inteligenței universale care îl poate uni cu originea sa şi îi poate dezvălui simultan sensul întregii realități. Intelectul-ființă al neoplatonicienilor devine aici sursă a funcției constitutive a minții omeneşti, în sensul în care, în tratatul *Despre originea realităților predicamentale*, vedem cum intelectul îşi construieşte obiectul cunoaşterii, îşi instituie *real* inteligibilul, întrucât gândirea este act de producere a realității şi expresie a „difuziunii de sine (*diffusivum sui*)” a transcendenței. Această „noetică speculativă”[58] face ca intelectul cunoscător să devină „oarecum

55 R. Imbach, *Gravis iactura …*, *ed.cit.*, p. 370.

56 K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie …*, ed. cit.

57 A. de Libera, *op.cit.*, p. 96. Urmărind o asemenea filieră, Ştefan Vianu a reconstituit pe etape evoluția unei asemenea metafizici până la Hegel: cf. Şt. Vianu, *Metafizica spiritului*, *de la Aristotel la Hegel*, ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, cu un interesant capitol dedicat lui Dietrich şi teoriei emanației intelectuale.

58 A. de Libera, *op.cit.*, 95

toate lucrurile" (parafrazându-l pe Aristotel, în *Despre suflet*, III, 8) şi să le producă în sens intelectual.

Dacă traducem în termenii disputei expuse în paginile anterioare, aceasta înseamnă indicarea unui cadru filosofic în care se poate, într-adevăr, afirma faptul că *forma dat esse*, în sensul plenar de care s-a ferit Toma, adică în sensul în care forma inteligibilă sau esența lucrului dă ființa lucrului pentru că este această ființă în mod originar. La rândul ei, devenirea lumii nu este altceva decât manifestarea acestei inteligențe care face ca esențele să devină în propria lor procesualitate reale, atingându-şi ființa particulară. Firește, într-un asemenea sistem, *esse* şi *essentia* nu se mai pot deosebi, ceea ce nu înseamnă totuşi un argument adus în dispută, nici instituirea unui dialog filosofic, ci doar precizarea unor presupoziții filosofice noi față de tomism.

Atât A. de Libera, cât şi R. Imbach[59] formulează rezerve metodologice în a folosi acest fundament teoretic pentru a înțelege dialogul lui Dietrich cu Toma, de vreme ce acest dialog are loc, şi într-un tratat şi în altul, folosind metoda analizei modului de semnificare a termenilor. Acest fundament poate fi, credem, totuşi folosit pentru a înțelege modul în care Dietrich îşi gândeşte unitar problema, dar mai ales pentru a înțelege motivul pentru care tradiția tomistă a distincției reale a putut fi criticată în alt secol de autori care au putut prelua o parte a fundamentelor asumate de dominicanul german. Să reconstruim, aşadar, paşii tratatului lui Dietrich, pentru a vedea în cele din urmă ce din viziunea sa filosofică expusă anterior se regăseşte aici.

*

Tratatul are două părți, dintre care prima face o analiză a câtorva cupluri terminologice ale ontologiei, iar al doilea se ocupă

59 Pentru amîndoi autorii, cf. A. de Libera şi C. Michon, *op.cit.*, p. 136.

de respingerea efectivă a distincției reale dintre *esse* şi *essentia*. Sensul convergent al primei părți are în vedere argumentarea unei teze unice: semnificarea faptului că un lucru este şi a ceea ce el este au loc unitar. Această teză, putem deja remarca, deține o presupoziție nerostită: limbajul determină esența să ne facă prezență ființa unui lucru, limbajul dezvăluie „este"-le fiecărui fiind. Iată, cu riscul simplificării, cele mai generale teze ale magistrului Dietrich:

I, 1: În limbă, *ens* (fiindul) semnifică întreaga esență a lucrului, care cuprinde împreună, dar în sensuri diferite, substanța şi accidentele lucrurilor. Afirmația se bazează pe faptul că substanța este ceea ce este prin esența sa, iar accidentul este ceea ce este prin raportare la substanța lui, de vreme ce natura sa constă în a avea esență într-un altul. De aceea, *ens* şi *entitas* se referă la acelaşi lucru, dar unul semnifică concret, celălalt abstract.

I, 2-4: În limbă, termenul *quid* (*ceva*) nu se raportează la fel la *quiditas* (*quid*-itate) ca raportul precedent dintre *ens* şi *entitas*. *Quid* exprimă esența integral, dar într-un sens universal, iar *quidditas* semnifică doar formal „*pe acela prin care lucrul este în mod esențial*". Situația aceasta este clară prin exemplul distincției dintre termenii alb şi albiciune, unde alb este un *quid*, iar albiciunea este *quidditas*. Deşi ambii termeni se referă la acelaşi lucru şi anume la faptul de a fi alb, totuşi o fac diferit, deoarece *alb* trimite la o calitate care este în mod necesar ataşată unui subiect, pe când *albiciunea* exprimă această calitate fără un subiect. Semnificarea aceluiaşi lucru de către cei doi termeni are loc dacă considerăm semnificarea în sens *propriu*, asemenea modului în care semnifică părțile de vorbire separate între ele. Semnificarea diferită de către cei doi termeni are loc dacă considerăm semnificarea în sens *general*, asemenea modului în care semnifică părțile de propoziție legate într-un enunț. Aşadar, *quiditatea* semnifică lucrul doar în sens formal, de aceea *ens* şi *entitas* nu întrețin acelaşi raport ca şi *quid* şi *quiditas*.

I, 5. În limbă, termenii *esse* şi *essentia* sunt la fel ca primul cuplu (*ens/entitas*) şi diferă de al doilea (Am putea înțelege: iluzia separației lor vine din asemănarea greşită cu al doilea cuplu.) Ei semnifică acelaşi lucru, dar diferă în modul de semnificare, întrucît primul termen semnifică aşa ca un verb ceea ce al doilea semnifică aşa ca un substantiv. Ambii termeni semnifică în sens abstract, cu diferența că *esse* semnifică prin modul actului, pe când *essentia* „*prin modul substanței asociate calității*".

Până aici, Dietrich a făcut un pas: a arătat că limba nu trimite la nici o diferență reală între *esse* şi *essentia*, ci doar că diferențele sunt instituite ca fapte de limbaj prin gradul de abstratizare cu care este numit fiindul. Urmează al doilea pas, în care autorul argumentează faptul că cei doi termeni se implică unul pe celălalt integral: paragraful 6, care afirmă faptul că *esse* semnifică întotdeauna în întregime *essentia* şi care argumentează în patru moduri, arătând: 1) faptul că prin rostirea ființei „lucrul se îndepărtează de nimic", iar această „îndepărtare" angajează întreaga lui esență; 2) faptul că cel mai intim aspect al esenței este faptul că ea este, iar dacă nu ar fi aşa, atunci *esse* ar fi pentru ea un accident; 3) simplitatea, noblețea şi primordialitatea în creație a ființei (citând *Liber de causis*, prop. 4) impun identitatea ei cu esența, fără care şi-ar pierde aceste atribute; 4) natura maximală a cauzalității lui *esse* (în triada neoplatoniciană *esse, vivere, intelligere*) presupune ca ea să explice integral ceea ce cauzează, pentru a nu trebui făcut apel la un nou principiu cauzal.

Această primă parte a textului se încheie cu o exegeză pe Boethius şi pe *Liber de causis* care argumentează tezele de mai sus, cu un paragraf care dezvoltă aceste argumente în direcția terminologiei lui Gilbert şi cu o încheiere care exemplifică termeni analogici celor discutați. Până în acest moment, analiza de limbaj a confirmat, dar nu a implicat deschis presupozițiile metafizice anterioare, poate doar cu excepția presupoziției privind faptul că limba, într-adevăr, prin structurile ei semantice, manifestă realul.

Şi totuşi, putem îndrăzni să remarcăm un fapt care ni se pare important la capătul acestei expuneri a primelor argumente: presupoziţiile metafizice ale lui Dietrich se regăsesc în aceste analize semantice cel puţin dintr-un punct de vedere, şi anume din acela că, tot aşa cum inteligenţa universală accesată de om atinge toate realităţile doar după modul ei propriu, adică *intelectual*, tot aşa semnificarea realizată de *ens* şi *essentia* are loc în sens exclusiv *abstract*. Altfel spus, argumentele lui Dietrich nu vor să spună că gândirea instituie fiinţa (ar fi atunci un banal solipsism sau un argument ontologic[60] stângaci mascat), ci faptul că gândirea omului are posibilitatea de a manifesta în ea fluxul inteligenţei universale construind prin esenţele vehiculate în ea semnificaţia intelectuală a ceea ce este. Numai aşa putem înţelege primul şi principalul contraargument îndreptat împotriva lui Toma:

> II, 1, 5: … când înţeleg esenţa omului, o înţeleg ca pe ceva necompus, în care nu există nici adevăr, nici falsitate. Înţelegând însă chiar faptul că omul este, îl înţeleg tot pe el, dar printr-un mod care aparţine compusului, în care este vizat adevărul sau falsul. (…) 8. ... dacă omul nu există, este falsă şi propoziţia *omul este om*. Nu doar propoziţia *omul este*, ci şi *omul este om*, tot aşa cum este falsă propoziţia *omul raţionează* dacă omul nu există, tot aşa cum, dacă ni s-ar permite să reducem propoziţia *omul este om* la propoziţia *omul umanizează*, ea ar fi falsă dacă omul nu există[61].

60 Folosim expresia „argument ontologic" în sensul argumentului criticat de Kant în *Critica raţiunii pure.* Am susţinut în altă parte (*Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, Polirom, 2003) faptul că argumentul kantian nu atinge argumentul anselmian, deoarece Kant critică pretenţia raţiunii de a institui o realitate prin folosirea existenţei ca predicat, în vreme ce Anselm remarcă diferenţa dintre conştiinţa posibilităţii unui fapt şi conştiinţa existenţei ei, construind un concept propriu de Dumnezeu, în linia neoplatonismului latin. Aici ne frapează asemănarea dintre Anselm şi Dietrich, întrucât amândoi susţin faptul că raţiunea semnifică existenţa într-un sens în care această semnificare este total diferită de semnificare unei posibilităţi absolute.

61 Dietrich din Freiberg, Despre fiind şi esenţă, II, 5 şi 8: Intelligendo autem ipsum hominem esse iam intelligo illud idem, sed

Teza acestui argument revine la faptul că, în general, conceperea unei esențe necompuse din formă și materie și conceperea existentului care îi corespunde se referă la același lucru, dar în moduri diferite. Esența omului umanizează tot așa cum ființa ființează. Când copula „*se ține de partea predicatului*" (II, 1, 8), propoziția semnifică întotdeauna sub modul actului. De aceea, deși Dietrich nu comentează, ci doar citează exemplul tomist, a-ți imagina un *phoenix* înseamnă a-i da o ființă actuală în orizontul minții, dar nu a-i concepe esența în pura ei universalitate desprinsă de conceptul de existență. Firește, acest argument nu ar putea fi funcțional dacă în spatele lui nu ar sta ontologia lui Dietrich pe care am schițat-o, în câteva linii generale, mai sus: inteligența supremă, înțeleasă ca intelect actualizator și identificată cu ființa forțează esența să se prezentifice, să devină actuală sub un mod sau altul. Or, aceasta înseamnă a gândi: a activa modul cel mai intim de manifestare a realului. În consonanță cu analiza din prima parte a tratatului, orice *ens* este un *quid* și reciproc, chiar dacă sunt moduri de semnificare diferite. Știm că Dietrich spune literal acest lucru în debutul tratatului *Despre quidditatea fiindurilor*, un tratat scris tot ca o replică la ontologia tomistă și care este construit analogic planului tratatului *Despre fiind și esență* al lui Toma, așa cum a remarcat unul dintre editorii săi, A. Maurer[62]. Dietrich spune:

---

per modum complexi, in quo attenditur veritas vel falsitas. Unde non est inconveniens aliquid intelligere per modum incomplexi non intelligendo ipsum per modum complexi. 8. …homine non existente ista est falsa "homo est homo", et non solum illa "homo est", sed etiam ista "homo est homo", sicut ista est falsa "homo ratiocinatur" homine non existente, sicut etiam ista, si sic liceret hanc, scilicet "homo est homo", resolvere in istam "homo hominat", esset falsa homine non existente.

62 A. Maurer, *The De Quidditatibus entium of Dietrich of Freiberg and its criticism of Thomistic Metaphysics*, în *Medieval Studies*, vol. XVIII, 1956, p. 175.

> … *fiindul şi ceva-ul*, chiar dacă potrivit extensiei lor şi consistenței lor conforme supozițiilor sunt reciproc convertibili – căci nimic nu este fiind, dacă nu este ceva, şi nimic nu este ceva, care să nu fie un fiind – se deosebesc totuşi potrivit rațiunilor proprii, în sensul în care Filosoful a deosebit în cele despre demonstrație, în *Analiticele Posterioare*, întrebarea *dacă este* de întrebarea *ce este*.[63]

Se impune, credem, firesc, o precizare a valabilității regulii, tocmai pentru a o întări. Ea se aplică peste tot unde ființa se manifestă, dar tocmai pentru ca această manifestare să fie posibilă, ar fi contradictoriu ca ea să se aplice şi intelectului agent (în accepția pe care freiburghezul o dă conceptului) de vreme ce el este orizontul în care are loc această convertibilitate. În fond, tradiția peripatetică îi putea oferi exemple de *ens* care nu sunt un *quid*, iar primul gând care ne poate veni în minte este intelectul posibil în accepție aristotelică şi averroistă[64]. Dar este intelectul agent, aşa cum îl înțelege Dietrich, o ființă care nu este ceva?

63 Dietrich din Freiberg, *Despre quidditatea fiindurilor*, *Introd.*, 2: *… ens et quid, quamvis secundum utriusque eorum latitudinem et continentiam secundum supposita convertantur ad invicem - nihil enim est ens, quod non sit aliquid, et nihil est aliquid, quod non sit ens - ‚differunt tamen secundum suas proprias rationes, secundum quod etiam Philosophus distinguit in demonstrativis in libro Posteriorum quaestionem ‚si est' a quaestione ‚quid est'*. A. de Libera, care citează şi el (A. de Libera şi C. Michon, *op.cit.*, p. 149) prima propoziție din acest pasaj, subliniază aici continuarea teoriei semantice a lui Siger din Brabant, dar şi un spirit heideggerian al afirmației conform căreia esența are forța de a manifesta ființa ca fiind mereu ceva.

64 Aristotel, *Despre suflet*, III, 4-5. Am amintit acest exemplu tocmai pentru că era cel mai disponibil pentru Dietrich. Dar tradiția antică şi medievală dispune de un exemplu şi mai elocvent de „ființă fără quidditate", şi anume conceptul diafanului, pe care Anca Vasiliu îl numeşte exact cu termenii „ființei fără quiditate", în Anca Vasiliu, *Despre diafan, imagine, mediu, lumină în filosofia antică şi medievală*, trad. de I. Antoniu, Polirom, 2010, p. 152 şi p. 290. Sau, la fel, poate fi amintit conceptul receptacolului platonician din *Timaios*, binecunoscut lumii medievale.

Dragoș Calma[65] a arătat recent modul în care, printr-un transfer operat sub etape discrete, de la Averroes la Dietrich din Freiberg, conotația expresiei *intelligendo se intelligit alia*, inspirată din *Liber de causis* și folosită pentru a explica în peripatetismul medieval cunoașterea de sine a intelectului aristotelic, a suferit câteva conotații fundamentale. Ea a trecut treptat, prin alunecări semantice sesizabile, de la aplicarea ei asupra intelectului omenesc în general la aplicarea ei strictă asupra intelectului agent, la Dietrich din Freiberg. Treptat, această cunoaștere de sine începe să aibă o natură autosuficientă, să nu mai aibă nevoie de speciile sale inteligibile pentru a se cunoaște pe sine. De la această natură cunoscătoare autonomă, Dietrich decide trecerea spre afirmarea intelectului agent ca sursă a existenței tuturor realităților, în *Despre intelect și inteligibil*[66], pentru ca în *Despre viziunea beatifică*, I, el să dea formula memorabilă „*ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo quod ens et secundum hoc sit* ***intellectualiter totum ens*** (s.n.) – *el, prin esența sa, este modelul întregii ființe ca ființă și în acest sens este întreaga ființă în sens intelectual*".

Putem interpreta adverbul *intellectualiter* ca pe o restricție? Într-un sens da, probabil în sensul în care intelectul agent nu este, totuși, Dumnezeu. Dar într-un sens nu, fiindcă el se aplică numai intelectului agent, ca mod propriu, fără a afecta ceea ce el este (adică *totum ens*), fiindcă intelectul agent este aici model al ființei *în măsura în care este ființă*. Deși nu am putut identifica în opera lui Dietrich un enunț care să indice *expressis verbis* că in-

65 D. Calma, *La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le premier averroisme et Dietrich de Freiberg*, în J. Biard, D. Calma, R. Imbach, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, 2009, pp. 63-105. La finele articolului, autorul editează un comentariu latin anonim anterior lui Dietrich, pentru a sprijini teza continuității alunecării semantice.

66 Dietrich din Freiberg, *Despre intelect și inteligibil*, II, 39: *quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modul propriae suae essentiae*.

telectul agent ar fi un *quid* determinat, credem totuşi că este întemeiat să reţinem această tensiune, dintre natura creată a intelectului agent şi faptul că el dă mediul apariţiei oricărui *quid* (în spiritul celebrei expresii din *Liber de causis*, p. 137, care admitea medierea inteligenţei în creaţie).

Intelectul agent este, putem spune, orizontul inepuizabil pe care orice *ens/quid* îl manifestă şi la care el participă. În acest fel putem orienta înţelegerea celui de-al doilea contraargument al lui Dietrich. El spune: admitem trei sensuri ale participaţiei şi ne întrebăm în care din ele participă creatura la Creator. Într-un sens a participa înseamnă a primi ceva din afară şi acesta este sensul transcendent a creaţiei. În al doilea, a participa ar putea fi înţeles în sensul că esenţa este un substrat iar existenţa este forma ei, ceea ce ar contrazice complet presupoziţiile de mai sus. Este evidentă sursa acestei teze exact în pasajul pe care l-am citat mai sus din Aegidius din Roma[67]:

Dietrich, *De ente et essentia*, II, 2, 3: *Participaţia se poate înţelege în alt sens, adică după cum esenţa, care are rolul de supozit, primeşte ceva din altă parte, care face un compus împreună cu esenţa. - Alio modo potest intelligi participatio, ut videlicet supposita essentia rei recipiat aliquid aliunde, quod cum essentia faciat aliquam compositionem.*	Aegidius din Roma, *Theoremata de esse et essentia*, V, p. 19 r. 20-21: *Să spunem, aşadar, că, tot aşa cum generarea ne face să ştim că materia este altceva decât forma, tot aşa creaţia ne face să ştim că esenţa este deosebită de formă. -dicemus ergo sicut generatio facit scire materiam aliud esse a forma, sic creatio facit nos scire essentiam esse aliud ab esse.*

67 Identificarea acestui argument ni se pare argumentabilă, deşi ea nu este amintită în analiza lui A. de Libera (*op.cit.*, p. 160, care spune doar că şi Henri din Gand ar fi respins argumentul) iar R. Imbach (*op.cit.*, p. 393) recunoaşte aici o teză fudamentală tomistă şi trimite în comun la Thomas din Sutton, *De esse et essentia* şi la Aegidius, *Theoremata* …, q. 9 (*Nam quicquid participat aliquo est aliquid aliud praeter illud* – căci orice participă la un altul este altceva decât el); să remarcăm faptul că utlima formulă corespunde într-un mod mai general cu enunţul lui Dietrich decât formula din capitolul V.

În al treilea sens, cel etimologic, a participa înseamnă a lua parte la un altul: aceasta înseamnă faptul că ființa din Dumnezeu se manifestă în creatură și că intelectul activ are puterea de a împlini acest lucru tocmai grație identității dintre *esse* și *essentia*.

Al treilea argument se opune unei teze identificate de R. Imbach la Jean de Paris[68], care evocă de fapt un avicennism extrem, în care existența chiar este accidentul esenței. Pasajul discutat este din *Despre Treime* a lui Hilarius din Poitiers, iar argumentul este respins de Dietrich (în același ton pe care l-a folosit Toma, în *Summa theologica*, Ia, q. 3, a. 4) prin înțelegerea termenului *accidens* ca un fapt petrecut în mod esențial esenței, iar nu ca pe o adăugire contingentă.

În fine, ultimul argument, pe care A. de Libera îl identifică la Aegidius din Roma[69]: dacă un termen poate fi înțeles în opoziție cu altul, ei nu pot fi identici. Dar conform analizei modului în care semnifică cei doi termeni, ei nu pot fi opuși, întrucât o esență creată implică faptul ei de a fi.

Tratatul lui Dietrich se poate reduce, astfel, la o idee centrală, prin care semnificarea ființei și esenței au loc mereu împreună, chiar dacă sub moduri de semnificare diferite. Acest fapt este dovedit prin analiza semantică și este analogic cu presupozițiile metafizice ale lui Dietrich. Faptul că Dietrich nu își folosește explicit aceste presupoziții pentru a-și argumenta poziția ne dă dreptul să afirmăm că, într-adevăr, există un dialog filosofic cu tomismul, pe terenul semanticii (cu atât mai mult cu cât terenul pare să fi fost pregătit de Albert, prin tratatul său *Despre quiditate și ființă*). Chiar dacă pe acest teren argumentele lui Dietrich sunt convingătoare, cele două modele metafizice nu comunică foarte mult: în fond, cel tomist vorbește despre insondabilitatea existenței care rămâne un dar divin, Dietrich vorbește de par-

68 *Alias* Jean Quidort, în R. Imbach, *Gravis iactura* …, ed. cit., p. 395.
69 A. de Libera și C. Michon, *op.cit.*, p. 161.

ticipare intelectuală a omului la naşterea existenței din esență, dar presupozițiile despre natura subiectivității şi a accesului acesteia la misterul divin diferă radical.

*

Simpla analiză a pozițiilor diferite dovedeşte că imaginea centrală a tomismului în discuția asupra ființei şi esenței este inconsistentă. De fapt, avem de-a face în această dezbatere cu memorarea latină a criticii adresate de Averroes lui Avicenna, astfel încât această „memorare" asumă fundamentul boethian, plasează autorii scolastici mai aproape sau mai departe de cei doi arabi şi înregistrează eforturile lor de a produce modele ontologice noi şi tot mai diverse. Cu acest ultim tip de efort, ei părăsesc cadrul arab al discuției, dar se despart şi de limitele, tot mai îndepărtate acum, ale aristotelismului originar, interpretându-i conceptele în spiritul neoplatonismului lui Proclos sau al celui din *Liber de causis*. Această diversificare a metafizicilor este originea dezbaterilor moderne, în sensul în care, se ştie foarte bine, semantica modistă este o rădăcină a filosofiei analitice, tomismul îşi continuă ascensiunea în secolele viitoare ca atare, iar spiritualismul renan este un fundament cunoscut a ceea ce fusese amintit mai sus ca filosofie germană a spiritului. Disputa asupra celor doi termeni a continuat în deceniile următoare cu construcții metafizice impresionante, de la Ockham la Buridan, la Scotus, la Pierre de Jean Olivi, chiar dacă dimensiunile şi scopurile modeste ale acestui studiu nu ne îngăduie să ne dedicăm unei analize consistente a acestora.

L'échelle de la sagesse médiévale et la prudence renaissante

Claudiu Gaiu

Le « sage » ou le « spirituel » devient dans la Renaissance tardive (XVI[e] siècle) un modèle d'individualisation moderne. Cette figure réunit des traits de caractère tirés de la méditation religieuse, de l'éthique scolastique et de la réflexion pédagogique. Présence pesante dans la tradition philosophique à cause de l'ampleur de son œuvre et son caractère quasi-officiel dans l'Université, la philosophie du saint Thomas d'Aquin jouit d'une réputation qui le protège contre les attaques des nouveaux philosophes. En effet, si Erasme, Ramus ou Bodin n'ont pas de problème à s'en prendre à Aristote, le thomisme, son héritier et continuateur au Moyen Age, reste un domaine défendu pour les chevaliers e la philosophie moderne première. Pourtant, les apparences ne sont pas toujours trompeuses. Les commentateurs contemporains n'ont pas pu s'empêcher d'évoque le nom de saint Thomas dans l'analyse d'un texte fondamentale pour cette époque : La Sagesse (1601) de Pierre Charron , somme anthropologique du XVI[e] siècle et *best-seller* philosophique jusqu'au XVIII[e].

La tradition scolastique s'est servie du rapport entre la sagesse et la prudence, proposé par Aristote dans son *Ethique à Nico-*

maque, pour fonder une représentation de l'homme capable de se hisser jusqu'aux premiers principes de l'univers. L'aristotélisme est présent dans le texte-programmatique qu'est la *Préface* du traité charronien d'éthique, non seulement par la méthode de recherche de la définition juste de la sagesse à travers une critique des opinions courantes, mais aussi par le choix de l'objet philosophique. Le sage charronien ressemble sur plusieurs points à l'homme prudent d'Aristote. Ainsi, il incarne le juste milieu par son action réfléchie et non par un raisonnement théorique. Par conséquent, le modèle de prudence se trouve plus souvent parmi les politiques que parmi les savants. Aristote accordait la sagesse, mais non la prudence, à des gens comme Thalès et Anaxagore.[1] Par opposition Périclès était prudent sans posséder un savoir théorique.[2] Charron s'approprie cette remarque du maître du Lycée, montrant un égal intérêt aux philosophies morales et aux exemples héroïques de l'histoire.[3] Mais par cette opération herméneutique, le rapport entre la spéculation et la pratique est radicalement réformé. Il dissout l'opposition entre la sagesse et la prudence, qui sont réunies, toutes les deux, par la figure de l'homme de bien. Le sage charronien retient de la théorie philosophique et de la lecture de l'histoire ce qui lui sert à la constitution d'une morale autonome. La synthèse charronienne entre la tradition savante et le récit édificateur le pousse à une relecture du rapport sagesse/prudence à travers les différentes couches de la tradition aristotélicienne.

Le rapport complexe de la *Sagesse* avec l'héritage du Stagirite a poussé les commentateurs à chercher une solution à l'opposition philosophie/théologie dans la tradition aristotélicienne. Ainsi, dans sa thèse, Christian Belin[4] estime que Charron établit, dans la préface de son traité, un rapport de fondation et de justification entre la sagesse divine et la sagesse humaine. Il s'appuie

1 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1141b

2 *Ibid.*, 1140b

3 *Sagesse*, Fayard, Paris, 1986, 31-32

4 Christian Belin, *L'œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Littérature et religion de Montaigne à Port-Royal*, Honoré Champion Editeur, Paris, 1995

notamment sur la distinction entre les traitements différents de la sagesse divine par la philosophie et par la théologie. La sagesse métaphysique est une connaissance élevée et amorale. La sagesse théologique est une inspiration divine qui soutient un savoir pratique.

> « Les Philosophes la font toute spéculative [*la sagesse*], disent que c'est la cognoissance des principes, premieres causes, et plus hauts ressorts de toutes choses, et en fin de la souveraine qui est Dieu, c'est la metaphysique : cette cy reside toute en l'entendement, c'est son souverain bien et sa perfection, c'est la premiere et plus haute des cinq vertus intellectuelles, qui peut estre sans probité, action, et sans aucune vertu morale. Les Theologiens ne la font pas du tout tant speculative, qu'elle ne soit aussi aucunement pratique, car il disent que c'est la cognoissance des choses divines, par lesquelles se tire un jugement et reglement des actiones humaines, et la font double : l'une acquise pas estudes, et est à peu près celle des Philosophes que je viens de dire : L'autre infuse et donnée de Dieu, *desursum descendens*. C'est le premier des sept dons du Sainct esprit, *Spiritus Domini, spiritus sapientiae,* qui ne se trouve qu'aux justes et nets de peché, *in malevolam animam non introbit sapientia.* »[5]

Christian Belin identifie la distinction entre la sagesse divine et la sagesse humaine, chez Charron, avec la distinction thomiste entre les vertus de la raison humaine et les dons du Saint Esprit.[6] Chez saint Thomas, la sagesse est une vertu ou un don selon les deux principes qui meuvent l'homme : la raison qui est un principe interne et Dieu qui est un principe externe. Il doit y avoir, dit saint Thomas, une proportion entre ce qui est mû et ce qui

5 *Sagesse*, 28 ; le fragment continue avec une phrase dont l'interprétation de Belin ne semble pas tenir compte : « De cette sagesse divine n'entendons pas parler icy, elle est en certain sens et mesure traitée en ma première vérité, et en mes discours de la divinité ». De fait, Charron exclut du domaine de sa recherche la sagesse divine qui est traité différemment par la métaphysique et par la théologie. La sagesse humaine se définit en opposition avec ces deux méthodes et en opposition avec leur objet. Les citations latines : *Jacques* 1, 17 : « qui descend d'en haut »; *Isaïe* : « L'esprit de Dieu, l'esprit de la sagesse » ;12, 2 ; *Sagesse*, 1, 4 : « la sagesse n'entrera pas dans une âme malveillante »

6 Christian Belin, *op.cit*, pp. 112-114

meut. Par exemple, le disciple doit être préparé pour être capable de recevoir un enseignement plus élevé. Ainsi, la vertu intellectuelle est la disposition de l'âme à recevoir le mouvement de la raison, tandis que le don spirituel est la disposition de l'âme à recevoir une inspiration divine. Thomas d'Aquin appuie sa théorie du don spirituel sur les témoignages du prophète Isaïe, qui confirme la possibilité d'une communication mystique (*Isaïe, 50, 5*) et sur les remarques d'Aristote, qui soutient l'existence d'une vertu divine ou héroïque. Cette qualité morale spéciale est comprise comme un état extrême de l'élévation spirituelle que l'homme peut parfois atteindre.[7] En conclusion, la sagesse est une vertu intellectuelle si elle suit le jugement de la raison ou un don spirituel si elle opère sous une impulsion divine.[8]

Christian Belin remarque la complémentarité entre la spéculation et la morale, car la théologie peut déduire de la sagesse divine des conseils pratiques. Mais cette morale chrétienne n'est pas la *vraie science de l'homme* cherchée par Charron. La théologie offre les règles d'une morale commune, accessible à tous, or Charron cherche une éthique pour les esprits forts. Dans le fragment évoqué par Christian Belin, il s'agit de la sagesse divine, traitée différemment par la théologie et par la philosophie, mais aucun de ces deux sens n'est retenu par Charron. La sagesse divine est l'objet commun de ces deux sciences lorsqu'elle est traitée dans un discours rationnel. En outre, la théologie peut accéder directement à ce savoir sublime, grâce à l'inspiration. Le traité d'éthique du théologal de Condom ne parle de la sagesse divine que pour mieux distinguer la sagesse humaine.

> « … en toute cette description il ne se parle point de Dieu, de Religion, des vertus infuses et divines. Je dis premièrement qu'il se faut souvenir des deux choses que j'ay dittes. Que je traite icy de la Sagesse humaine et Philosophiquement, et non de la divinité Theologalement, et que je ne touche icy generalement tout ce qui est requis en un sage : non les traicts communs à tous et que lon sçait assez, mais seulement les propres et

7 Aristote, *Ethique à Nicomaque,* VII, 1, 1145a, 17-33

8 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, Q 68, art. 4, Réponse

> peculiers au Sage, par lesquels il differe et excelle pardessus de commun. »[9]

Le couple conceptuel charronien sagesse humaine/ sagesse divine ne correspond pas à la distinction thomiste entre la vertu de la sagesse et le don spirituel de la sagesse, mais plutôt au rapport entre la prudence et la sapience théologique. Chez saint Thomas, il y a entre les différentes formes de sagesse une hiérarchie établie en fonction de l'objet de chaque vertu intellectuelle. De cette manière, la plus haute sagesse est celle qui considère la cause suprême de l'univers. Plus bas sur cette échelle se trouve la prudence qui est la sagesse par rapport aux actes humains.[10] La vraie sagesse est celle qui prend comme objet les réalités les plus élevées. La prudence de saint Thomas agit en vue de cette sagesse et prescrit comment y parvenir.

> « En effet, la prudence n'a pas à se mêler des réalités très élevées qui sont l'objet de la sagesse ; mais elle commande pour tout ce qui ordonne à la sagesse ; autrement dit, elle prescrit aux hommes comment ils doivent parvenir à la sagesse. De sorte, qu'elle est en cela au service de la sagesse ; même s'il s'agit de la prudence politique ; la prudence introduit auprès de la sagesse en préparant les entrées chez elle, comme fait l'huissier chez le roi. »[11]

Charron se sépare de saint Thomas en affirmant l'indépendance de l'excellence humaine par rapport aux choses divines. D'un point de vue rationnel, nous ne pouvons avoir qu'une perspective humaine, opposée à celle offerte par l'inspiration. En conséquence, il existe une relative supériorité de la sagesse humaine par rapport à la sagesse divine, comme une qualité libre et noble par rapport à ce qui est nécessaire et populaire. Le domaine propre de la philosophie est l'homme. Si elle

9 Pierre Charron, *Petit Traicté de la Sagesse* (Fayard, 1986), p. 856

10 Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, Q I, art. 6 R, « S'il s'agit de la vie humaine en son ensemble, l'homme prudent sera appelé sage du fait qu'il ordonne les actes humains vers la fin qu'ils doivent atteindre. »

11 *Ibid.*, II-II, Q 66, art. 5, sol 1

se penche vers les choses divines elle se transforme en une matière purement spéculative qui est la métaphysique. Tout ce que la métaphysique peut dire sur la divinité est soit le résultat d'un discours négatif qui tente de rendre compte de la cause infinie de l'univers, en prenant conscience des limites de l'homme, soit la conclusion d'un discours positif qui s'élève abusivement des effets aux causes premières. C'est à la théologie de parler positivement de la divinité, parce qu'elle peut bénéficier des infusions divines. Par conséquent, la théologie est *taciturne* et *chiche,* car une parole trop libre sur ces sujets risque le sacrilège. Elle reste également très réservée sur les questions morales en s'y intéressant seulement dans la perspective de ce qui est nécessaire au salut et à la piété. La philosophie est obligée de frayer son chemin entre deux avertissements théologiques. D'une part, une trop grande curiosité à l'égard de l'homme pourrait cacher un égarement. D'autre part, l'attention pour les choses divines doit être modérée pour ne pas tomber dans la superstition. La philosophie s'intéresse à la piété du point de vue d'une religiosité naturelle, commune aux traditions les plus diverses, même celles qui sont étrangères au christianisme. Par conséquent, l'étude de la sagesse anthropologique n'est recommandée qu'aux esprits forts, capables d'éviter les dérèglements et les erreurs qu'impliquerait une trop grande attention accordée à l'homme.

Ce rapport entre la sagesse spéculative et la sagesse naturelle renvoie à l'aporie aristotélicienne de la supériorité de la prudence sur la théorie. La prudence gouverne toutes les affaires humaines, donc elle ordonne aussi les préoccupations théoriques. Le Stagirite suggère la solution par deux comparaisons :

1. la prudence est à la théorie ce que l'art médical est à la santé,
2. la prudence est à la théorie ce que l'organisation du culte est à la piété.[12]

12 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 1145 a 6-14 : « Il n'est pas moins vrai que la prudence ne détient pas la suprématie sur la sagesse théorique, c'est-à-dire sur la partie meilleure de l'intellect, pas plus que l'art médical n'a la suprématie sur la santé, mais veille à la faire naître ; il formule donc des prescriptions *en vue de* la santé, mais non à

Saint Thomas avait interprété les apories aristotéliciennes dans le sens d'une subordination univoque de la prudence à la sagesse. Ainsi, la science des choses humaines était mise au service de la théologie. Or, pour Charron, il intervient une rupture entre les deux termes. En outre, dans la *Sagesse*, la religion et la politique s'identifient parce que les deux sont traitées en tant que liens nécessaires de la communauté. Par conséquent, Charron modifie la relation traditionnelle entre la sagesse et la prudence en introduisant la paire conceptuelle noble/populaire. La théologie est populaire parce qu'elle est universelle, étant une science du salut, sujet qui concerne tout le monde. La philosophie est noble parce qu'elle est particulière, s'adressant seulement aux esprits forts, capables d'une science civile. Si nous changeons de perspective, en prenant en compte non le nombre des personnes visées par la sagesse, mais le degré de généralité de la vision proposée par les deux sciences, nous pouvons affirmer que la philosophie est la vraie détentrice de l'universalisme parce qu'elle rejette tout particularisme des opinions locales. Inversement, la théologie, pour être accessible à tous, est obligée de se représenter par des traits particuliers des formules sobres et sûres qui constituent les coutumes. La théologie peut partiellement s'associer à une certaine sagesse satirique qui dénonce la vanité de la sagesse humaine. Elle se sert des quelques interdictions populaires pour éviter des péchés plus graves, dérivés de l'autonomie de l'esprit humain. Théologie et Philosophie condamnent toutes deux la vanité humaine et ses effets, qui sont, principalement la pédanterie, l'opinion, la superstition et la passion. Mais, plus craintive, la théologie condamne dès le début toute préoccupation pour les choses humaines, de toute façon inutiles au salut de l'âme. Par contre, la philosophie ne condamne pas les vices parce qu'ils empêcheraient le salut éternel, mais parce qu'ils font obstacle à la réalisation de la perfection humaine. Pour éviter une trop nette opposition à la science divine, Charron insiste sur la rareté de sa doctrine. La vraie science de l'homme doit être en-

elle. En outre, on pourrait aussi bien dire que la politique gouverne les dieux sous prétexte que ses prescriptions s'appliquent à toutes les affaires de la cité.»

seignée attentivement aux seuls esprits prêts à la recevoir. Par cet anoblissement, la prudence couvre entièrement l'espace de l'expérience humaine. Elle peut s'arroger le titre de science première, réservée jusque là à la métaphysique, laquelle est reléguée au rang de recherche hypothétique, preuve d'un esprit orgueilleux. L'ancienne prudence aristotélicienne devient la seule sagesse accessible, alors que la *sapience*, comme science totale des ressorts ultimes de la Création et des premiers principes de l'univers, reste une prétention inévitable de l'homme, que la raison ne peut pas remplir. Ainsi, la philosophie de Charron contient ce moment historique de l'accomplissement et de la crise de la catégorie intellectuelle de la prudence. Dans son traité la place de ce concept est prise par la sagesse humaine. Ce passage a été imposé parce que la notion de prudence avait étendu son sens au-delà de la place que la hiérarchie scolastique des sagesses lui avait accordée. Elle n'était plus l'huissier de la sapience céleste, comme chez saint Thomas, mais l'organisatrice de l'autonomie du jugement pratique.[13]

Dans ces circonstances, que peut encore signifier la *spiritualité* du sage ? Il ne peut plus faire appel à une théorie des principes que Thalès et Anaxagore prétendaient posséder. Si la sagesse humaine ne se définit pas par rapport à la transcendance, elle se délimite, en premier lieu, par son opposition au monde.

Une des apories de la sagesse charronienne est qu'elle prépare l'homme pour le monde, mais en même temps elle désapprouve les ambitions publiques. Le sage incarne un juste milieu entre la participation et l'abandon de la vie communautaire. Ainsi, sa recherche d'un art de *la vie commune et civile* rencontre sa réflexion spirituelle sur un accord entre la foi et la société. Le rapport de la philosophie à la croyance ne passe pas seulement par le débat avec la théologie de l'Ecole, mais également par la curi-

13 Ce moment de crise silencieuse du concept de la prudence est évoqué par Vittorio Dini, (*op. cit*, p.15), crise qu'il analyse plus loin dans l'œuvre de Hobbes, (*op. cit*, pp. 110-123)

osité de l'auteur pour les expériences religieuses personnelles, cultivées dans certains milieux intellectuels du XVI^e^ siècle. Quelques témoignages et quelques concordances lexicales attestent l'intérêt que portait Charron aux pratiques de ces cercles.

C'est dans la désignation du sage charronien en tant que *spirituel* que la transformation en lexique philosophique est la plus flagrante. Pour exprimer l'opposition entre l'indépendance sapientielle et la soumission populaire, il identifie son idéal de sage, situé au-dessus du vulgaire, à *l'homme spirituel* paulinien, opposé à *l'homme de chair*. Mais ce qui distingue le sage est son droit singulier de porter des jugements sur toutes choses et non un prétendu accès aux lumières divines.

> « Premierement que la sagesse qui n'est commun ny populaire, a proprement cette liberté et authorité, *Jure suo singurali*, de juger de tout (c'est le privilege du sage et du spirituel, *Spiritualis omnia dijudicat, et à nemine judicatur*) et en jugeant, de censurer et condamner (comme la plus part erronées) les opinions communes et populaires. Qui le fera doncq ? Or ce faisant ne peut qu'elle n'encoure la malle grace et l'envie du monde. »[14]

Dans la *Bible* traduite par Sébastien Castellion, l'antithèse paulinienne est formulée entre le *spirituel* et le *mondain*.[15] Castellion est très attaché à ce mot de l'apôtre qui dévoile au lecteur une sagesse cachée, transmise secrètement.[16] Sa traduction, dans laquelle il insère des longs passages de Flavius Josèphe pour compléter les carences historiques des *Scriptures*, est elle-même une méditation sur le sens de la transmission spirituelle. Cette herméneutique de la diffusion de la tradition est exposée d'une manière plus directe dans son *Art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*

---

14 *Sagesse*, 41, « *juri singulari* » est une expression juridique désignant les droits exclusifs du roi, plus loin, la citation latine : 1, *Corinthiens*, 2, 15. « Mais l'homme spirituel juge de tout, et n'est jugé de personne ».

15 *La Bible. 1555. Nouvellement Translatée. Avec la suite de l'histoire depuis le temps d'Esdras jusqu'aux Maccabées : Et depuis les Maccabées jusqu'à Christ. Item avec des Annotations sur les passages difficiles. Par Sebastian Castellion*, Bayard, Paris, 2005

16 *Ibid.*, I, *Corinthiens*, II, 7

(1563).[17] Le scepticisme de Castellion est un fidéisme protestant. C'est un instrument nécessaire pour décrypter le message christique dans le flot des opinions fausses provoquées par les dissensions religieuses. C'est une arme contre la haine avec laquelle *le monde* répond généralement aux bienfaiteurs qui lui offrent généreusement conseil en matière de religion. L'hostilité des *mondains* contre les *spirituels* va jusqu'au massacre, comme le montre les tragiques exemples de Jésus-Christ et des apôtres.[18] Le sacrifice suprême de Socrate ou celui de Sénèque permettent à Charron de passer de la compréhension de l'esprit en tant qu'illumination divine à la considération de l'esprit comme éclaircissement philosophique. Il ne conteste pas le sens religieux du jugement spirituel, mais il l'abandonne. La *Préface* de son traité opère ce silencieux changement de registre. Charron n'est pas à la recherche de la certitude révélée, dont les signes se trouveraient dans le monde. Dans sa *Première Vérité*, il est à la recherche des principes universels des religions. Plus tard, dans la *Sagesse*, il cherchera la nature, qui précède la grâce, au moins, dans l'ordre de la connaissance humaine.

Castellion n'est pas seulement le traducteur de la *Bible*. Nous lui devons aussi une transposition en latin des dialogues italiens de Bernardino Ochino,[19] auteur, dont le nom est lié à l'unique trace matérielle qui atteste l'amitié que Montaigne portait à Charron. Il s'agit d'un curieux don du noble périgourdin au prêtre parisien, le catéchisme en italien de Bernardino Ochino, destiné à l'église protestante de Lucerne. L'ouvrage offert par Montaigne dans son château le 2 juillet 1586, contient sur la page de titre sa signature avec la mention : *Liber prohibitus*.[20]

17 *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi* ; with introd. and notes by Elisabeth Feist Hirsch, E. J. Brill, Leiden, 1981

18 *Ibid.*, I, 34-35

19 *Bernardini Ochini Senensis Dialogi XXX, in duos libros divisi, quorum primus est de Messia, continetque dialogos XVIII, secundus est, cum rebus variis tum potissimum de Trinitate [in sermonem latinum S. Chateillon translati]*, Basilae, 1563

20 *Il catechismo, o vero institutione christiana di M. Bernardino Ochino di Siena, in forma di dialogo. Interlocutori, il ministro e illuminato*, In Basilea, 1561. L'exemplaire en question est conservé aujourd'hui dans la Grande Réserve de la Bibliothèque

Mort en 1564, en Pologne, Bernardino Ochino a connu une vie extrêmement agitée. A cause de ses sulfureuses opinions antitrinitaires et de ses prises de position en faveur de la polygamie, il dut abandonner son pays, quitter Genève pour finalement se faire chasser de Zürich et s'établir en Moravie. Il fut un ancien capucin, gagné à la cause évangéliste par Juan de Valdès, à Naples, où il se trouva pendant le Carême de 1536. Par cette filière intellectuelle, Ochino adopta une version du *paulinisme érasmien* qui déconsidérait la vie monacale et les formes extérieures de la religion.[21] Le *Catéchisme* d'Ochino expose, par l'intermédiaire d'un dialogue entre un ministre protestant et un *illuminé*, ce que doit être la vie du vrai chrétien, membre de l'Eglise spirituelle du Christ et non d'une secte matérielle, pour qui tout geste non accompagné d'une foi vécue intensément traduit un péché de la conscience.[22] Le penseur siennois offre une interprétation très catégorique de la distinction entre les *hommes du monde* et *les hommes de l'esprit*. Pour lui, il y a d'un côté les gens extérieurs, charnels, terrestres, brutaux et *humains* et de l'autre côté les gens intérieurs, *spirituels*, célestes, angéliques et divins. Tandis que les premiers poursuivent les richesses, les plaisirs, les dignités, les autres, régénérés par le Christ, ne sont intéressés que par la gloire de Dieu.[23]

Ces correspondances terminologiques peuvent laisser penser que la morale charronienne s'est inspirée non seulement des textes de la tradition philosophique, mais aussi de la méditation scripturaire et de ses nombreuses interprétations. Le nom de *spirituel* contient à l'époque de riches références à la tradition éras-

Nationale. Sous la signature de Montaigne est ajouté : « Charron, ex dono dicti domini de Montaigne in suo castello. 2 Julii, anno 1586 ». V. aussi le catalogue de l'exposition *Des livres rares depuis l'imprimerie*, sous la direction d'Antoine Coron, Bibliothèque Nationale de France, 1998, notice 153

21 Philip McNair, *Peter Martyr in Italy : An Anatomy of Apostasy,* Oxford, 1967, pp. 35-42

22 Ochino Bernardino, *Il catechismo*, éd cit, p. 75

23 Ochino Bernardino, Predica XLVII, « Dell'inganni d'Anticristo e membri suoi », in *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del cinquecento*, Giuseppe Paladino (éd), Gius. Laterza & figli, Bari, 1913, p. 256

mienne[24] et à certaines résurgences du gnosticisme. Ces résurgences sont produites à travers l'influence de traités patristiques d'hérésiologie qui ont été redécouverts et publiés au cours du 16e siècle.[25] Toutes ces couches interprétatives travaillent la compréhension renaissante du texte novo-testamentaire. D'ailleurs, plus loin dans la *Préface*, Charron revient sur les mots de l'apôtre pour justifier sa distinction entre la liberté intérieure et le conformisme extérieur. Les apparences sont très variées selon les peuples et doivent être sauvées pour ne pas troubler les esprits faibles.[26] Ce qui distingue le théologal de Condom des théoriciens de la religiosité intime est la considération de la diversité publique, non seulement comme confirmation de la nécessité d'une réforme personnelle, mais également comme principe du jugement. C'est l'observation de la variété des expressions humaines qui engage le processus de réflexion et qui interdit toute décision définitive de la pensée. La diversité du monde interroge l'esprit et lui révèle l'impossibilité d'une résolution. Ce qui spiritualise l'homme n'est pas une inspiration surnaturelle, mais son regard, à la fois attentif et détaché, sur le monde.

> « Il ne faut pas esbahir si tous ne sont pas de mesme advis, mais bien se faudroit il esbahir si tous en estoint : Il n'y a rien plus seant à la nature, et à l'esprit humain que la diversité. Le sage divin S. Paul nous met tous en liberté par ces mots : Que chacun abonde en son sens, et que personne ne juge ou condamne celuy qui fait autrement, et est d'avis contraire : et le dit en matiere bien plus forte et chatouilleuse, non en fait et observation externe, où nous disions qu'il faut conformer au commun, et à ce qui est prescript et coutumier : mais encore en ce qui concerne la religion, sçavoir en l'observance des viandes et des jours. Or toute ma liberté et hardiesse n'est qu'aux

24 Alberto Tenenti, « Milieu XVIe siècle, début XVIIe siècle, Libertinisme et hérésie », in *Annales*, 18, 1964 N°1-3, p. 13

25 Gianni Paganini, « « Sages », « spirituels », « esprits forts ». Filosofia dell'« esprit » et tipologia umana nell'opera di Pierre Charron », in *Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron, Edizioni Scietifiche Italiane*, V. Dini, D. Taranto (éd.), pp. 145-146, note 82

26 *Romains*, 14, 15

> pensées, jugemens, opinions, esquelles personne n'a part ny quart, que celuy qui les a, chacun endroict soy. »[27]

Cette interprétation particulière des mots de l'apôtre renvoie à la religion intérieure, vécue indépendamment des contraintes extérieures, telle que la concevait les nicodémites. Quarante ans avant que Charron ne soit nommé prédicateur ordinaire à la Cour de Nérac de Marguerite de Valois, une autre Marguerite, auteur du *Heptaméron*, avait fait de ce château le lieu de rencontre des divers *spirituels*. Jacques Lefèvre d'Etaples et son disciple Gérard Roussel avaient bénéficié à plusieurs reprises de l'hospitalité et de la protection de la reine, avec laquelle ils partageaient un néoplatonisme qui dédaignait les rites et les pratiques religieuses. Le nom de Lefèvre d'Etaples est lié au nicodémisme, terme sous lequel Calvin dénonce les réformistes qui cachent leur croyance en continuant à se soumettre aux cérémonies catholiques, par une allusion à Nicomède, le pharisien qui avait reçu secrètement l'enseignement de Jésus-Christ. Plus probablement, le groupe de Nérac exploite la sainte réputation du personnage biblique en faveur d'une doctrine pour laquelle les solennités religieuses n'avaient guère d'importance.[28] En outre, Otto Brunfels avait dédié à Lefèvre d'Etaples le premier manifeste nicodémiste, *Pandectarum veteris et novi Testamenti,* une apologie de la dissimulation religieuse parue à Strasbourg en 1527.[29] Les autres relations suspectes entretenues par cette cour sont Antoine Pocquet

---

27 Pierre Charron, *Sagesse*, 42-43

28 « Mais je m'adresse seulement à ceux qui pour se justifier cherchent de subtrefuges qu'il leur est possible : et se moquent des remonstrances qu'on leur fait, ou en sont marriz et s'en despitent jusque à blasphemer Dieu. Pource qu'ilz empruntent le nom de Nicodeme, pour en faire en bouclier, comme s'ilz estoyent ses imitateurs : je les nommeray ainsi pour ceste heure jusque à tant que j'aye monstré combient ilz font grand tord à se sainct personnage, en le mettant à leur ranc, et qui plus est se glorifiant de son exemple. » *Excuse de Messieurs les Nicodémites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigueur*, Genève, 1544, in in Corpus Reformatorum, 34, Ioannis Calvini Opere Quae Supersunt Omnia, Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (éd), vol. 6, Bunsvigae, 1867 Fol 5, pp. 595-596

29 Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500,* Giulio Einaudi editore, Torino, 1970, pp. 87-88

et Quintin d'Hainaut,[30] leaders d'une communauté dont les membres se considéraient eux aussi comme des *spirituels*. Calvin traite ces derniers de *phantastiques* pour ironiser sur leur foi purement intérieure et de *libertins* pour dénoncer la licence des mœurs qu'une telle doctrine autoriserait.[31] Le réformé genevois voit en eux la renaissance de l'hérésie gnostique à cause de leur abandon du monde dans l'espoir de recevoir les lumières du Saint-Esprit. Il est vrai qu'en leurs temps, les gnostiques avaient été accusés de libertinage et de dissolution des mœurs. Si le monde est essentiellement méchant, le gnostique peut réagir par une abstention totale de tout commerce mondain ou par la transgression programmatique de toutes les règles morales.[32] La référence calvinienne à ce tenace et vieil ennemi du christianisme, le gnosticisme, doit être lue dans le contexte de la politique religieuse de la Réforme. A l'instar des Pères de l'Eglise, le genevois condamne les tendances manichéistes, reproduisant ainsi le scénario des temps fondateurs et se réclamant de l'autorité apostolique. Ce qu'il exècre le plus chez les nouveaux gnostiques est l'hypocrisie qui les rend difficilement identifiables et qui les rapproche des nicodémistes.[33]

30 Sur les rapports entre Antoine Pocquet et Margueritte de Navarre, cf. Williams, George Huntston, *The Radical Reformation,* Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, 1992, p. 907.

31 *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins. Qui se nomment spirituelz,* Genève, (1545), in *Corpus Reformatorum*, vol 35, *Ioannis Calvini Opere Quae Supersunt Omnia*, Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (éd.), tome 7, Bunsvigae, 1868

32 Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les débuts du christianisme,* trad. Luis Evrard, Flammarion, pp. 352-357

33 Ce trait des libertins les rapprochent effectivement des nicodémites : « Mesme c'est un des principaux articles de leur theologie, qu'il faut avoir l'art de se contrefaire pour tromper le monde. Je ne say si je dois appeler cela impudence ou malice. Car puis que c'est la principale vertu que nous devons avoir en recommandation, que Simplicité : c'est signe d'une nature du tout perverse, quand un homme s'adonne ainsi à se plier çà et là, comme un serpent, pour glisser des mains de ceux qui le pensent tenir. Et d'autre costé, il faut qu'ilz soyent merveilleusement effrontez, de n'avoir nulle honte, qu'on leur puisse reprocher qu'il n'y ait aucune tenure en leurs parolles. De ceste mesme source vient la simulation qu'ilz se permettent à faire semblant de tout ce qu'on voudra pour complaire aux hommes », Calvin, *op.cit*, 50-51/ col. 179

Le libertin spirituel va à la messe à Rome et au culte protestant à Genève, sans problème de conscience.[34]

Comme les nicodémites, le sage charronien adopte parfaitement les contraintes politico-religieuses du pays où il se trouve. Il vit une scission entre son attitude extérieure et ce qu'il a de plus intime, sa capacité de jugement. La vie intérieure du sage est de nature spirituelle, c'est-à-dire essentiellement active, mais non dans l'espoir d'une réception des dons divins. Il n'abandonne pas véritablement l'extérieur. Son intelligence revient constamment sur le monde pour réaliser son autonomie. Quand on s'intéresse au sage, il faut, en outre, dépasser la seule étude des apparences extérieures et se pencher sur la vie intérieure de l'homme spirituel. De fait, sa rupture avec le monde traduit un déchirement entre, d'une part, un soi attaché aux opinions populaires et soumis aux passions, et d'autre part, un soi capable d'élévation et identifié à la raison. De la même façon, la sagesse charronienne ne se constitue pas seulement par un rapport critique au monde, mais aussi par une réévaluation de ses facultés. Le chemin de la sagesse impose préalablement un affranchissement du jugement par rapport aux contraintes *mondaines* que sont les superstitions populaires, les opinions de l'Ecole et les passions. Le sage charronien se revendique de l'autorisation paulinienne de porter un jugement universel sur toutes choses. Il défend sa liberté en invoquant l'interdiction de l'apôtre de condamner les mœurs et les comportements étrangers. L'accusation dissimule souvent l'orgueil d'une conscience faible. Ce qui rend suspect l'usage

34 Maurice Causse a établi plusieurs ressemblances entre les positions critiquées par Calvin et celles soutenues par le cercle théologique de la cour de Nérac. Causse suggère que les nicodémites et les libertins sont de fait un seul et même mouvement. *cf.* « La « Familière Exposition » de Gérard Roussel et l'aventure « Nicodémite » en Guyenne », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français,* tome 131, Janvier-Février-Mars, Paris, 1985. Les observations de Denis Crouzet dans sa synthèse *La genèse de la Reforme française* vont dans la même direction, identifiant, entre les catholiques et les protestants, une troisième voie : « Trois forces extraordinairement hostiles sont en présence, dont on a tendance à minimiser la troisième, celle que l'on peut toujours qualifier d'évangélique bien que les historiens, selon l'évolution historique, aient tendance à l'intégrer dans une perspective soit d'hésuchisme, soit de nicodémisme, soit de simulation, soit de moyennement, soit de temporisation… » p. 344

charronien de la parole apostolique est l'exploitation des recommandations de saint Paul pour une investigation psychologique et politique de l'âme humaine et non pour la préparation au salut.

L'abîme que cette pensée creuse par rapport au thomisme et à la conception médiévale en général est donné par l'abandon de la hiérarchie entre une sagesse divine infuse et une prudence humaine. L'altérité radicale du Très-Haut est abandonnée en invoquant de manière suspecte l'impuissance de l'homme (les lecteurs attentifs de la Congrégation de l'Index ont prohibé ce livre dès sa parution). L'aliénation de l'homme par rapport au divin se transforme en rupture entre une extériorité sociale non transcendante et non fondatrice et une intériorité faite du doute et de passion.

Aspecte ale răbdării la Toma de Aquino

Claudia-Renata David

I. **Preambul: accepțiunile termenului *patientia***

Termenul *patientia* provine din verbul latinesc *patire*, care înseamnă a suferi, a suporta, a îndura şi are două semnificații fundamentale, constante în toată latinitatea: acela original şi prevalent de „capacitate de suportare, rezistență, răbdare" şi un al doilea secundar de „suferință, pasiune". Prima semnificație are valoare activă şi pozitivă, se poate spune absolută; a doua are valoare pasivă şi negativă. În timp ce semnificația de „suferință şi pasiune" este redusă şi post clasic semnificația primară de „suportare rezistență şi răbdare" cuprinde o bogată tipologie şi un câmp vast de aplicație.

Patientia este virtutea morală proprie diferitelor şcoli filosofice: socratică: *eorum exempla, quorum laudamus patientiam, ut Socratis*[1]; cinică: *duplici panno patientia velat*[2]; stoică: *ceterum illic est fortitudo cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt*[3].

1 Seneca, *Constantia sapientis,* 19 (Răbdarea la Socrate va fi matrița cinicilor şi stoicilor).

2 Horatius, *Epistulae,* 1, 17, 25.

3 Seneca, *Epistulae*, 67, 10. (Chiar şi Cicero consideră răbdarea ca o subspecie a tăriei *Inv*, 2, 163; Răbdarea evaluată în sine arată în interiorul său

Patientia este virtutea morală care-i caracterizează pe martirii creştini[4] şi care are momentul său exemplar, fondat pe persoana lui Christos[5]. Răbdarea este o calitate şi o atitudine interioară proprie acelora care acceptă durerea, dificultăţile, disputele, supărările, moartea cu sufletul senin şi liniştit, controlând propria emoţie şi perseverând în acţiuni. Este calmul necesar, constanţa, perseverenţa, practica fără încetare în a face un lucru sau o oarecare faptă. Este o virtute morală care dispune omul să sufere şi să îndure răul din prezent fără o tristeţe iraţională. Acţiunea primară care reiese din această virtute este de a îndura; de aceea răbdarea este anexată virtuţii tăriei ca şi parte potenţială. Atâta timp cât dobândirea unei virtuţi cere îndurarea unei supărări, în mod general la nivel de sens, se spune că răbdarea pregăteşte calea spre dobândirea tuturor celorlalte virtuţi[6].

Răbdarea nu presupune îndurarea tuturor relelor. Motivată de voinţa omului să îndure lucruri neplăcute cu scopul de a obţine virtutea naturală şi bunuri naturale, răbdarea este o virtute dobândită. Dincolo de aceasta este dată cu harul sfinţitor o virtute supranaturală a răbdării, motivată de o voinţă supranaturală în a îndura necazurile şi nenorocirile cu scopul de a obţine sfinţenia şi unirea cu Dumnezeu[7]. Această răbdare supranaturală poate fi o bucurie, deoarece a suferi pt. iubirea lui Dumnezeu este o sursă de bucurie.

---

dubla valoare, activă şi pasivă, dar opusă tăriei arată faţa sa pasivă şi negativă. Această diferenţă semantică între *fortitudo* şi *patientia* este clarificată de Cicero în *Part.* 77 *quae venientibus malis obstat, fortitudo, quae quod iam adest tolerat et perfert, patientia nominatur* – numim tărie ceea ce înfruntă relele care se prezintă, răbdare ceea ce suportă situaţia dată).

4 Tertullianus, *De Patientia*, 13; Cyprianus, *De Patientia,* 24; Lactatius, *Institutiones,* 5, 19, 22: *Defendenda religio est non occidendo, sed moriendo, non saevitia sed patientia*. Apropierea *patientia/persecutiones* este foarte des întâlnită la părinţii latini ai Bisericii (cel puţin în patruzeci şi nouă de cazuri) şi are precedent în Vulgata în 2Tes 1,4.

5 Augustinus, *Sermones,* 1, 11.

6 Paciuchelli, A., *Trattato della pazienza*, Venezia 1704, p. 90.

7 *Ibidem*, p. 102.

Conceptul de răbdare îl întâlnim în islamism, iudaism, creştinism, dar sunt urme şi în hinduism, în budism şi confucianism. Explorând lumea se poate observa exercițiul răbdării la fiecare religie, acesta putând constitui baza comunicării inter-religioase, atât de esențială azi.

În filosofia greacă clasică răbdarea nu exista în mod propriu. Acest lucru este atât de evident încât sf. Toma de Aquino care voia să-l includă în complexul gândirii clasice, a trebuit să spună: ,,Răbdarea nu numai că e inferioară virtuților teologice, prudenței şi dreptății care conduc omul spre bine, dar şi tăriei şi cumpătării"[8]. Aceasta este o linie de gândire sugerată de cuvântul grecesc care indică răbdarea ὑπομονή (a întârzia). Este vorba în primul rând de ,,rămânere în urmă" (a aştepta), în opoziție cu inițiativa agresivă şi de o „rămânere sub", înțeleasă ca o continuă ,,supunere" în opoziție cu rezistența activă. Cuvântul indică ceva şi mai rău ,,a se vinde", în maniera oamenilor pierduți care fără scrupule se pretează la orice. În acest comportament pasivitatea are superioritate în opoziție cu orice entuziasm activ *a ieşi* pt. *a intra* în lume şi în acțiune. Aşadar tăcerea filosofiei clasice asupra răbdării apare ca o tăcere a ceva ce nu merită nicio tratare. Răbdarea de fapt ar fi *deficit* în tot, nici măcar nu e un comportament nedemn, ci indiferența care menține uneori orice activitate posibilă[9].

II. Aspecte ale răbdării la Toma de Aquino

II.1. Despre virtuțile morale

Toma de Aquino a tratat problema morală atât din punct de vedere al teologului cât şi din punct de vedere al filosofului. Problema morală priveşte finalul ultim al vieții umane şi mijloacele necesare în vederea obținerii acestuia. Astfel, acțiunile omului trebuie să fie orientate spre atingerea scopului vieții.

8 T. d'Aquino, *Summa Th.*, IIa, 2ae q.136, a. 2 c.

9 E. Przywara, *Umilta, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 1968, p. 31-32

Sigur de faptul că fericirea constă în deplina realizare a capacităților proprii, Toma de Aquino demonstrează că cea ce îl face pe om fericit nu poate fi nici bogăția, nici onoarea, nici plăcerile, pentru că nici unul dintre aceste lucruri nu îl realizează cunoaşterea intelectuală[10]. Prin urmare unicul bine care satisface omul şi îi dă fericirea este binele suprem, adică Dumnezeu, care este scopul ultim al vieții umane şi principiul suprem al fericirii, şi acesta devine pentru Toma de Aquino criteriul suprem al moralității.

El afirmă că virtuțile morale sunt roadele şi germenii actelor morale bune, care dispun de toate capacitățile ființei umane pentru a intra în comuniune cu iubirea divină. Întreaga valoare a unei virtuți este de a-l face mai bun pe cel care o posedă. Aceasta îl face mai bun prin faptul că îl călăuzeşte spre bine, binele fiind cel care joacă în morală rolul pe care îl au în ştiințe principiile indemonstrabile din care derivă[11].

Virtutea este îmbrăcămintea care dă atât înclinarea cât şi puterea de a face uşor ceea ce este moralmente bun[12]. Astfel nu este suficient ca omul să fie înclinat spre valori morale şi să le iubească, chiar dacă acesta este elementul esențial şi indispensabil al virtuții, ci trebuie să aibă stăpânire asupra propriilor înclinații şi pasiuni spirituale şi sensibile, astfel încât să fie capabil să facă cu uşurință acel bine pe care îl stimează şi iubeşte. De aceea virtuțile sunt daruri care se întorc în beneficiul persoanei şi îi dezvoltă capacitatea. Adevărata virtute derivă dintr-o alegere corectă existențială[13]. În acest sens virtutea trebuie să fie înrădăcinată într-o orientare precisă, fără echivoc față de scopul suprem care este preamărirea lui Dumnezeu şi realizarea planu-

10 B. Mondin, *Sistemul filosofic a lui Toma de Aquino*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş 2006, p. 249.

11 *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică, Bucureşti 1993, p. 390.

12 K.H. Peschke, *Etica Creştină* I, tr. I. Mitrofan, Dacia Europa Nova, Lugoj 2003, p. 293.

13 *Ibidem*

lui său mântuitor pentru om şi lume. Această orientare pune ordine în viaţa sufletească a omului.

Virtutea nu-şi are centrul în persoana umană şi se distinge în mod net de orice etică înclinată să considere auto-perfecţiunea ca scopul ultim al efortului moral. Virtutea creştină îşi are izvorul în Cristos şi tinde spre El ca spre desăvârşirea şi scopul său. Doctrina virtuţilor morale pune în lumină izvorul şi scopul virtuţii creştine. Izvorul este Spiritul Sfânt cu harul său transformator, scopul este preamărirea Tatălui şi imitarea lui Cristos. Frumuseţea şi bunătatea valorii morale trebuie să fie profund simţită şi iubită cu adevărat, dacă se vrea să genereze virtute. Această conştientizare şi iubire activă a valorii morale este esenţială şi decisivă pentru formarea virtuţii. Iubirea valorilor morale se atinge şi se aprofundează prin urmarea profundă a unei opţiuni fundamentale corecte. Prin continuitatea coerentă în alegerea măririi lui Dumnezeu, care duce la creşterea iubirii faţă de bine şi la descoperirea de noi valori, se consolidează virtuţile deja existente şi se determină creşterea de noi virtuţi.

Teologia morală a lui Toma nu este bazată pe legea lui Dumnezeu, ci pe promisiunea lui Dumnezeu a unei fericiri perfecte, desigur legea rezultă din ea. Legea naturală pentru Toma este un fel de inscripţie în creaturile raţionale a legii eterne care este planul divin, spre a aduce astfel de creaturi să se bucure de fericirea pe care o doresc în mod natural, dar care este câştigată numai cu ajutorul harului divin[14]. La Toma morala este teologică, interioară cunoaşterii elevate, simultan teoretică şi practică, al cărei scop este de a vedea şi de a situa toate fiinţele şi orice fiinţă în şi prin ordinea lui Dumnezeu, de unde ele emană într-o participare determinantă care le readuce la El[15].

Tratatul lui Toma despre virtuţi este o capodoperă a învăţăturilor morale. Acolo se poate observa moştenirea de la filosofii antici şi reflexiile sfinţilor părinţi, cei care au văzut virtutea ca esenţă a perfecţiunii umane şi creştine. Aici din nou rolul filosofiei este atât

14 F. Kerr, *After Aquinas*, Blackwell Publishing, Oxford 2002, p. 118.

15 M.D. Chenu, *Toma de Aquino*, Univers Enciclopedic, Bucureşti 1998, p. 106.

de substanțial încât poate fi considerat preponderent. Dar de fapt tu învățătura lui Toma cu privire la virtute este rezultatul unei căutări răbdătoare a teologilor medievali ghidați de redescoperirea gradată a operei lui Aristotel. Pentru a defini şi împărți virtuțile, Toma va urma lista întocmită de Cicero şi Macrobius, unde nu-i este uşor să găsească un loc pentru virtuțile creştine precum ascultarea şi vigilența. Impresia că învățătura despre virtuți este în mare parte filosofică este încă puternică, noi suntem mai obişnuiți să gândim că virtutea este un rezultat al efortului uman. Când tratatul despre virtute este citit ca un întreg, se observă că este mai degrabă o construcție teologică. Virtuțile formează de fapt un organism de viață comparabil cu trupul uman şi organele sale. Ele nu pot exista sau acționa separat.

Această considerație se aplică în mod particular relației dintre virtuțile morale şi virtuțile teologice. Credința, speranța şi caritatea, capul organismului creştin al virtuților, împart viața creştinului ca un impuls vital pentru virtuțile umane, astfel încât acestea să poată fi ordonate şi ele spre fericirea divină, însă fără să le transforme. Sf. Toma are un rol puternic asupra acestei influențe, deoarece el consideră necesar ca virtuțile morale insuflate să fie adăugate celorlalte, în aşa fel încât celelalte virtuți dobândite să poată fi perfecte, desăvârşite.

Mai mult sf. Toma leagă virtuțile de darurile Spiritului Sfânt, care pătrund organismul virtuților cu scopul de a le perfecționa. Darurile sunt parte integrală a învățăturilor morale a lui Toma, în concordanță cu definiția Noii Legi ca dar al Spiritului şi sunt necesare pentru toți creştinii. Ei adaugă o receptivitate virtuților, o docilitate impulsurilor spirituale, astfel acțiunea Spiritului Sfânt, în practicarea virtuților, poate influența toate faptele creştinului. Moralitatea într-adevăr devine ,,viață în Spiritul Sfânt", aşa cum o numeşte Catehismul. Aici nu este nicio separare între moralitate şi misticism, căreia harul îi va fi rezervat de teologie mai târziu.

De fapt sub influența revelației şi a experienței creştine, ideea virtuții este transformată: virtuților dobândite le sunt adăugate virtuțile infuzate care îşi au originea în harul lui Dumnezeu şi nu

numai în efortul uman. Aceste virtuți, începând cu cele teologice, sunt legate în mod vital de virtuțile umane încât acțiunea lor va fi lucrarea lui Dumnezeu şi a omului împreună uniți în caritate[16].

II.2. Răbdarea ca virtute

Sf. Toma arată că bunurile create nu pot da omului fericire, fiindcă obiectul voinței sale este binele universal, după cum adevărul universal este obiectul inteligenței sale, iar acest bine este Dumnezeu. Câştigarea acestui bine pe pământ, a acestei fericiri este posibilă în grade diferite, imperfect, iar în viața viitoare în mod perfect, cu ajutorul harului, care singur nu poate da viziunea esenței divine. Dumnezeu singur o poate acorda, dar omul o obține prin meritele sale[17]. Toma prezintă virtuțile după schema devenită convențională. Patru virtuți cardinale: înțelepciunea, dreptatea, cumpătarea, curajul; apoi triada virtuților teologice: credința, speranța şi iubirea. După aceste două categorii de virtuți el insistă asupra unor virtuți pe care nu le găsim în listele anterioare: răbdarea, smerenia, puritatea. Cea din urmă, aşa cum arătau şi alți filosofi scolastici, are o importanță deosebită, deoarece îl ajută pe om să nu se amăgească cu nimicurile vieții pământeşti, iar răbdarea este virtutea rezistenței la rău[18].

Virtutea răbdării oricât de umilă ar părea, este una dintre cele pe care omul ar fi dispus să o aprecieze printre cele mai comune, deoarece ocaziile în care este obligat să o practice nu sunt rare[19]. Astfel nimeni nu poate spune că este perseverent în timpul vieții, dacă nu perseverează până la moarte, aceasta fiind condiția fiecărei virtuți. Perseverența în răbdare constă în a suporta nu

16 R.A. Mohler, „Patience, a Lasting Virtue", *www.seegod.org/virtue_of_patience.htm*

17 I. Bota, *Patrologia*, Viața Creştină, Cluj-Napoca 2002, p. 268-270.

18 T. Sârbu, *Etică: valori şi virtuți morale,* Societatea Academică „Matei Teiu Botez" Iaşi 2005, p.188.

19 E. Gilson, *Tomismul*, Humanitas, Bucureşti 2002, p. 492.

lucrurile bune, ci ceea ce este cel mai greu de suportat, până la sfârşitul vieţii.

Toma prezintă câteva argumente pro şi contra prin care se demonstrează că răbdarea este virtute. Primul argument contra este că virtuţile sunt perfecte în cer[20]. Dar răbdarea nu este astfel, deoarece nu suportă nici un rău, după cum este scris la Isaia: „Nu le va fi foame, nici nu le va fi sete; nu-i va bate arşiţa, nici soarele" (Is 49,10). Prin urmare răbdarea nu este virtute. Un argument prin care se demonstrează contrariul este adus de sf. Toma şi anume că virtuţile morale nu rămân în cer datorită acţiunilor pe care le au, prin compararea cu bunurile din viaţa prezentă şi cu finalul care va fi în cer. Astfel dreptatea nu va fi în cer pentru a cumpăra şi a vinde lucruri care aparţin vieţii prezente, ci pentru a fi supuse lui Dumnezeu[21]. În mod asemănător, acţiunea răbdării, în cer, nu va consta în a suporta ceva, ci în a se bucura de bunurile pe care le dobândeşte omul prin răbdare: „În cer nu va fi răbdarea, ea fiind necesară doar acolo unde trebuie suportate cele rele, în veşnicie va fi ceea ce se obţine prin răbdare"[22].

Un alt argument contra este că răbdarea se întâlneşte în slăbiciunea oamenilor, precum omul avar care suportă multe rele cu răbdare pentru a aduna bani[23]. „Toate zilele vieţii sale le petrece în întuneric, în multe griji, mizerie şi tristeţe" (Ecl 5,16). Dar nici o virtute nu se află în slăbiciunea omului, fiindcă virtutea îl face bun pe cel care o are. Este vorba prin urmare de cei răbdători care învinge răul fără să-l producă şi îl cauzează fără să-l învingă. Cei care biruie cele rele ca să facă răul, răbdarea nu este lăudabilă, ci ne mirăm de împietrire, aceştia neputând fi numiţi răbdători.

Se spune că roadele diferă de virtuţi, dar răbdarea este considerată totuşi printre roade: „Roada Spiritului, dimpotrivă

20 Augustinus, *De Trinitate,* XIV.

21 T. d'Aquino, *Summa Th.* IIa, 2ae q.136, a 1, 1.

22 Augustin, *Dspre cetatea lui Dumnezeu*, Ştiinţifică, Bucureşti 1998, p. 14.

23 T. d'Aquino, *Summa Th.* IIa, 2ae q.136, a 1, 2-3.

este: dragostea, bucuria, pacea îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioşia" (Gal 5,22). Fructul denotă plăcere, acțiunile virtuții sunt plăceri în ele însele, astfel se obişnuieşte ca denumirea virtuților să fie aplicată acțiunii acestora. De aceea răbdarea este considerată virtute, precum plăcerea care este în acțiune se consideră fruct pentru că prin răbdare sufletul nu este depăşit de tristețe[24].

Virtuțile morale, spune sf. Toma, sunt îndreptate spre bine atâta timp cât păstrează binele rațiunii împotriva impulsului pasiunii. Între alte pasiuni tristețea este atât de puternică încât poate împiedeca binele rațiunii: „Tristețea duce la moarte" (2Cor 7,10). Prin urmare este necesară o virtute care să păstreze binele rațiunii împotriva tristeții, iar acest lucru îl face răbdarea.

Toate virtuțile sunt îndreptate spre binele sufletului, dar se presupune că acest lucru aparține răbdării după cum se afirmă în evanghelia după Luca: „Prin răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre" (Lc 21,19). Se consideră că răbdarea are acțiuni perfecte în suportarea greutăților, dintre care prima este tristețea, care este moderată de răbdare, mânia care este moderată de blândețe, ura care îndepărtează caritatea, dauna nedreaptă care interzice dreptatea. Se poate spune că răbdarea este cea mai mare virtute deoarece este rădăcina şi păzitoarea tuturor virtuților. Prin răbdare omul posedă sufletul său, astfel sunt îndepărtate de la rădăcină pasiunile, sunt stârnite de cele opuse prin care sufletul este neliniştit, astfel răbdarea îndepărtează obstacolele deci nu este cea mai mare virtute.

II.3. Răbdarea ca rezultat al harului divin

Se consideră că este mai rezonabil ca cineva să sufere răul pentru bine, decât pentru rău, fiindcă omul poate învinge răul datorită binelui. Dar înclinația concupiscentă prevalează în om şi astfel el este înclinat să suporte relele pentru un bine în prezent, decât să suporte relele din cauza bunurilor viitoare care sunt

24 *Ibidem*

dorite. Persoanele care nu sunt în stare de har preferă mai mult rele păcătoase, astfel se spune că păgânii au îndurat multe greutăți ca să nu-şi trădeze patria, sau să comită lucruri necinstite[25]. Binele virtuții sociale este măsurat cu natura umană, însă omul nu poate tinde la aceasta fără ajutorului harului divin, pentru că binele harului este supranatural, prin urmare omul nu poate ține la acel lucru printr-o virtute naturală.

Sănătatea sufletului nu este mai puțin dorită decât sănătatea trupească, de aceea pentru sănătatea sufletului se pot suporta multe rele. Dar oare este ceva cu adevărat răbdător fără ajutorul harului?[26] Trebuie precizat însă că tolerarea lucrurilor rele, pe care cineva le suportă pentru sănătatea trupului provine din dragostea omului față de trupul propriu. Deci îndurarea nu este asemănătoare răbdării care provine dintr-o iubire supranaturală.

Tristețea şi durerea displac sufletului, de aceea nimeni nu va alege să sufere pentru binele său, ci numai pentru un bine final. Se consideră că binele pentru care cineva vrea să sufere cele rele, este mai dorit şi iubit decât binele a cărui privare cauzează tristețea pe care o suportă cu răbdare. Faptul că cineva preferă binele harului în locul bunurilor naturale, pierderea cărora poate cauza tristețe, ține de caritate, adică îl iubeşte pe Dumnezeu mai presus de orice[27]. Este evident că răbdarea ca virtute este produsă de caritate: „Dragostea este îndelung răbdătoare, este plină de bunătate" (1Cor 13,4) sau: „Speranța nu dezamăgeşte, căci dragostea lui Dumnezeu a fost turnată în inimile noastre de Spiritul Sfânt, care ne-a fost dat" (Rom 5,5), prin urmare omul nu poate practica virtutea răbdării fără ajutorul harului divin.

Pentru a prevedea dificultățile care se întâlnesc pe calea virtuților în general, sf. Toma recomandă practica răbdării tuturor creştinilor şi în mod special acelora care nu au dobândit obiceiul de a lucra cu tărie, deoarece în acest fel se poate depăşi

25 T. D'Aquino, *Summa Th.* IIa, 2ae q.136, a 2.

26 *Ibidem*

27 *Ibidem* IIa, 2ae q.136, a 3.

treptat teama iar când dificultățile apar se vor depăşi cu mai multă uşurință deoarece au fost anticipate. Prin acceptarea cu spirit generos a neplăcerilor vieții zilnice este nevoie de practicarea răbdării. Fiecare vocație a vieții este însoțită de crucea sa particulară şi de dificultăți, chiar dacă sunt monotonia sau plictiseala activităților zilnice. Dacă nu se învață să se accepte inconvenientele inevitabile şi micile încercări zilnice, cum ar fi frigul şi căldura, durerea sau disconfortul, micile boli şi dureri, contradicțiile şi nerecunoştința, nu se poate face niciun progres în cultivarea altor virtuți creştine.

Meditarea frecventă la patima şi moartea lui Cristos, îl întăreşte pe creştin şi din înțelegerea rolului lor, primeşte forța necesară pentru a răbda greutățile care apar în viața de zi cu zi. Nu există nimic care să anime, să înflăcăreze şi să consoleze sufletele delicate, precum contemplarea eroismului lui Cristos făcut om, asemenea nouă în toate. El a fost un om aproape de cei trişti, de cei în nevoi şi suferițe, a fost cunoscut de cei neputincioşi şi ne-a lăsat un exemplu de suferință ca să mergem pe urmele lui. Oricât de mari ar fi suferințele noastre sufleteşti sau trupeşti, putem să ne îndreptăm privirea spre cruce, devenită semnul biruinței şi Cristos ne va da tăria sa le suportăm.

Omul trebuie să-şi intensifice iubirea față de Dumnezeu, deoarece iubirea este atât de puternică precum moartea (Ct 8,6) şi nu cedează în fața obstacolelor, în căutarea plăcerii celui îndrăgit. Această iubire i-a dat sf. Paul tăria supraumană prin care el a depăşit durerea, suferința, persecuția, foamea, pericolul şi sabia. ,,În toate aceste lucruri noi suntem mai mult decât biruitori, prin Acela care ne-a iubit" (Rom 8, 37). Când cineva într-adevăr îl iubeşte pe Dumnezeu, în fața acelui om nu mai există dificultăți care să-l împiedice în a-l servi, iar slăbiciunea lui devine baza curajului şi a speranței în el. ,,Harul meu îți este de ajuns"(2Cor 12,9-10)[28].

28 A. Royo - J. Aumann, *The Theology of Christian Perfection*, p. 308-309.

II.4. Răbdarea ca parte a tăriei

Se consideră că răbdarea nu este parte a tăriei, ci doar se aseamănă acesteia, pentru că acțiunea potrivită tăriei este de a îndura, iar acest lucru ține de răbdare, care constă în îndurarea relelor provocate de alții[29]. Ține de tărie să îndure, ceea ce este mai greu de îndurat, precum pericolele de moarte, aşadar să îndure orice fel de rău. Actul tăriei nu constă numai în aceea că cineva persistă în bine împotriva fricii pericolelor viitoare, ci şi în a nu cădea în tristețe sau durere, din acest punct de vedere răbdarea se aseamănă tăriei[30]. Totuşi tăria este în principal în jurul fricii, pe care o evită. Se spune că a fi răbdător înseamnă a se comporta într-o manieră lăudabilă prin suportarea cu răbdare a lucrurilor care rănesc, astfel încât să nu se întristeze din cauza lor.

Astfel tăria este în irascibilitate, iar răbdarea în concupiscență, fapt care nu împiedică ca răbdarea să fie parte a tăriei, deoarece adăugarea virtuții la virtute nu priveşte subiectul, ci materia sau forma. Cu toate acestea răbdarea nu este considerată parte a cumpătării, deşi ambele sunt în concupiscență. Fiindcă cumpătarea nu este numai în jurul tristeții care se opune plăcerilor, ci răbdarea este în special în jurul tristeții care este produsă de alții. Aparține cumpătării să înfrâneze tristețile şi plăcerile contrare, iar răbdării ca omul să nu se îndepărteze de binele virtuții oricât de mari ar fi aceste tristeți.

Mai trebuie specificat că răbdarea este parte integrală a dreptății, dacă se ia în considerare faptul că cineva îndură cu răbdare rele care aparțin de pericolul de moarte şi nu este contrar răbdării ca cineva, când este necesar, să se ridice împotriva celui care îi face rău: „Piei, satano" (Mt 4,10), i-a răspuns Isus lui Petru. Răbdarea se referă la toate felurile de rele şi este adăugată tăriei eului ca virtute secundară celei principale.

29 T. D'Aquino, *Summa Th.* IIa, 2ae q.136, a 4.

30 *Ibidem* IIa, 2ae q.136, a 5.

Răbdarea are puncte comune cu îndelunga răbdare şi tăria[31]. Dacă binele este aşteptat curând este mai uşor de suportat, dacă întârzie este mai greu ca cele rele să fie suportate în prezent. Dar acest lucru care este aşteptat diferă de bine, pentru că speranța care este amânată chinuie sufletul. Răbdarea poate învinge acest chin precum şi îndurarea altor tristeți, astfel răbdarea este cauza cinstei şi utilității, iar răbdarea voluntară şi îndelungată este cauza lucrurilor profunde şi dificile. Deoarece lucrul profund ține de constanța în bine, iar cel dificil de gravitatea răului, dar adăugată şi durata se referă la îndelunga răbdare care are puncte comune cu răbdarea.

III. CONCLUZII

Sfântul Toma consideră că prin răbdare omul posedă sufletul său, deoarece sunt îndepărtate de la rădăcină pasiunile, sunt stâpânite de cele opuse prin care sufletul este neliniştit, şi astfel răbdarea îndepărtează obstacolele. Prin urmare este necesară o virtute care să păstreze binele rațiunii împotriva tristeții, iar acest lucru îl face răbdarea. Toate virtuțile sunt îndreptate spre binele sufletului, dar se presupune că acest lucru aparține răbdării. Se poate spune că răbdarea este cea mai mare virtute deoarece este rădăcina şi păzitoarea tuturor virtuților.

Tristețea şi durerea displac sufletului, de aceea nimeni nu va alege să sufere pentru binele său, ci numai pentru un bine final. Toma consideră că binele pentru care cineva vrea să sufere cele rele, este mai dorit şi iubit decât binele a cărui privare cauzează tristețea pe care o suportă cu răbdare. Faptul că cineva preferă binele harului în locul bunurilor naturale, pierderea cărora poate cauza tristețe, ține de caritate, adică îl iubeşte pe Dumnezeu mai presus de orice[32]. Este evident că răbdarea ca virtute este produsă de caritate: „Dragostea este îndelung răbdătoare, este plină de bunătate" (1Cor 13,4) sau: „Speranța nu dezamăgeşte, căci dra-

31 *Ibidem*

32 *Ibidem* IIa, 2ae q.136, a 3.

gostea lui Dumnezeu a fost turnată în inimile noastre de Spiritul Sfânt, care ne-a fost dat" (Rom 5,5), prin urmare omul nu poate practica virtutea răbdării fără ajutorul harului divin.

BIBLIOGRAFIE

Aquinas, T., *Summa Theologica,* Ex Typographia Forzani, Romae MCMXXC.

Augustin, *Dspre cetatea lui Dumnezeu*, Ştiinţifică, Bucureşti 1998

Bota, I.*Patrologia*, Viaţa Creştină, Cluj-Napoca 2002.

Catehismul Bisericii Catolice, Arhiepiscopia Romano-Catolică, Bucureşti 1993.

Chenu, M.D. *Toma de Aquino*, Univers Enciclopedic, Bucureşti 1998.

Ciprianus, *Opuscoli*, Societa editrice internazionale, Torino 1935.

Ciprianus, *A donat et la vertu de patience*, Les editions du Cerf, Paris 1982.

Gilson, E. *Tomismul*, Humanitas, Bucureşti 2002.

Horatius, *Opera omnia. Vol. 2: Satire. Epistole. Arta Poetica*, Univers, Bucureşti 1980.

Kerr, F. *After Aquinas*, Blackwell Publishing, Oxford 2002Paciuchelli, A., *Trattato della pazienza*, Venezia 1704.

Mohler, R.A.,Patience, a Lasting Virtue", *www.seegod.org/virtue_of_patience.htm*

Mondin, B. *Sistemul filosofic a lui Toma de Aquino*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş 2006.

Peschke, K.H. *Etica Creştină* I, tr. I. Mitrofan, Dacia Europa Nova, Lugoj 2003.

Przywara, E *Umilta, pazienza e amore*, Queriniana, Brescia 1968.

Royo A. - J. Aumann, *The Theology of Christian Perfection*.

Sârbu, T. *Etică: valori şi virtuţi morale,* Societatea Academică „Matei Teiu Botez" Iaşi 2005.

Seneca, *Dialoguri*, I-II, tr. V.E. Dumitru şi Ş. Ferchedău, Polirom, Iaşi 2004.

Seneca, *Scrieri filosofice alese*, Minerva, Bucureşti 1981Tertullian, *Despre idolatrie şi alte scrieri morale*, Amarcord, Timişoara 2001.

Tertullianus, *Disciplinary, Moral and Ascetical Works*, vol. III, tr. R.

Arbesmann, E. J. Daly, E. A. Quain, Catholic University of America Press, Washington, 1977.

Dicţionare şi Enciclopedii

Bailly, A., *Dictionaire Greque-Francais*, Hachette, Paris 2000.

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain (Ecyclopedie publiee sous le patronage de l'Institut catholque de Lille), Tome X, 2, Letouzey et Ane, Paris 1985.

Dizionario di Teologia Morale, vol. II. ed. F. Roberti şi P. Palazzini, Studium, Roma 1968.

Dictionnaire de Theologie Catholique, tom. XI, Libraire Letouzey et Ane, Paris 1932.

Dictionnaire de Spiritualite, tom. XII. fascicules 76-77, Beauchesne, Paris 1983.

Guţu, Gh. ,*Dicţionar Latin-român,* Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1983.

New Catholic Encyclopedia. vol. X, McGraw-Hill Book Company, New York 1967.

Corpus Dionysiacum. *O lectură tomistă*[*]

Florin Crîşmăreanu

În acest articol îmi propun să evidențiez o deosebire fundamentală pe care am sesizat-o între Dionisie Areopagitul interpretat de Toma din Aquino şi autorul *Corpusului Areopagitic*. Într-o primă etapă, voi prezenta modalitatea în care Toma înțelege pe Dionisie ca un simplu aristotelician, apoi mărturisirea de credință a dominicanului cu privire la acel Dionisie din *Faptele Apostolilor* 17, 34, fără a sesiza însă faptul că acel Dionisie invocă în textele sale Sfânta Treime, dogmă stabilită abia la primul Conciliu Ecumenic de la Niceea (325). Totuşi, cea mai evidentă chestiune care cred că-i separă radical pe cei doi gânditori (Dionisie şi Toma) este modalitatea lor de a înțelege *teologia* (θεολογία).

Este foarte interesant faptul că Sfântul Toma din Aquino vede totul prin ochii lui Aristotel. Chiar şi scrierile lui Dionisie Areopagitul! Dorind probabil să-l scuze pe Toma din Aquino pentru a fi acordat atâta atenție acestui misterios teolog, É. Gilson explică: „de atunci, măreața figură a lui Dionisie Areopagitul s-a redus

[*] *Acknowledgements*: prezentul studiu este rezultatul unei activități de cercetare finanțată prin proiectul POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes").

pentru noi la statura mult mai modestă a lui Pseudo-Dionisie, autor a cărui autoritate doctrinală nu a încetat să slăbească în cadrul Bisericii". După care, marele medievalist sugerează că teologia lui Dionisie nu era foarte „sănătoasă"; dar Sfântul Toma nu s-a lăsat „descurajat": ca un talentat „scamator", el a reuşit să „metamorfozeze conținutul" unei gândiri „obscure" şi „primejdioase", umilă imitatoare a platonismului[1]. Fără comentarii.

Comentariul la *De Divinis Nominum* este unanim considerat ca una din operele autentice ale Sfântului Toma. Conform lui J. Durantel, „Sfântul Toma nu făcea aşadar, comentând *Numele Divine*, o lucrare originală, căci mulți le folosiseră deja ca materie pentru explicațiile lor; însă un comentariu este întotdeauna ceva nou, pentru că importanța lui constă în ceea ce gândirea comentatorului scoate sau adaugă; este foarte probabil ca Sfântul Toma să fi cunoscut şi bineînțeles să fi folosit comentariile anterioare. Procedeele utilizate de Sfântul Toma sunt totodată extrem de simple şi extrem de complicate. Extrem de simple, pentru că se repetă la fiecare lecție, la fiecare curs, cu o regularitate uşor monotonă; complicate, se va vedea, pentru că Sfântul Toma împarte şi subîmparte la nesfârşit"[2].

Dacă facem o comparație între *Super Dionysium De divinis nominibus* (1249) a lui Albert cel Mare şi *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus* (1261 sau 1268) a lui Toma din Aquino, se va observa o diferență majoră: în vreme ce Toma încearcă să evidențieze aspectul neoplatonician al *Numelor divine* şi în acelaşi timp să pună concepția dionisiană a transcendentaliilor în serviciul conceptului său de *ființă* (proiectul său de tip aristotelic este evident aici), Albert cel Mare rămâne mai legat de identitatea neoplatoniciană a respectivului tratat (spre pildă, de participarea *quantum potest*).

În comentariul său la *De Divinis Nominibus*, Sfântul Toma enumeră dificultățile de interpretare a respectivei lucrări. El citea-

1 *Cf.* Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1942, pp. 193 – 194.

2 *Cf.* Jean Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919, pp. 210 – 211.

ză cinci dintre acestea: obscuritatea stilului, pe care o atribuie nu inerției autorului, ci dorinței sale de a sustrage dogmele ridiculizării de către necredincioşi, folosirea vocabularului platonician, prolixitatea şi în acelaşi timp concizia autorului şi profunzimea gândirii sale. Sfântul Toma urmează traducerea lui Scotus Eriugena pentru *Ierarhia cerească* şi pe cea a lui Jean Sarazzin (*Johannes sarracenus*) pentru celelalte lucrări dionisiene. În *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio* a lui Toma din Aquino, nu apare niciodată perechea *exitus – reditus*, şi nici măcar termenii separați. De ce ? Este îndreptățită oare o astfel de întrebare ? Se pare că în acest *Comentariu* Sfântul Toma nu utilizează schema *exitus – reditus*, esențială pentru Dionisie, şi chiar pentru Aquinat în a sa *Summa Theologiae*. În acest text al Sfântului Toma, schema neoplatoniciană nu pare legată de problema ierarhiei. Totuşi, Dionisie este unul din autorii importanți la care Sfântul Toma a găsit ideea unui univers ierarhizat[3], însă în acest comentariu pe care îl avem în vedere singura ierarhie valabilă este cea aristotelică.

Să amintim mai întâi ciudată observație făcută de Toma din Aquino, potrivit căreia Dionisie Areopagitul ar fi înainte de toate un discipol al lui Aristotel: „*Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus*"[4]. Aşadar, în

3 Potrivit lui Thomas Litt, Avicenna a influențat teoria corpurilor cereşti a Sfântului Toma, mai întâi prin concepția sa generală despre un univers ierarhizat, unde fiecare treaptă depinde de treapta superioară, şi la rândul ei influențează treapta de sub ea. Din acest punct de vedere influența lui Avicenna poate fi comparată cu cea a lui Dionisie Areopagitul. Când Sfântul Toma citează „autoritățile sfinților" care garantează organizarea ierarhică a îngerilor, el îi citează invariabil pe Dionisie şi pe Sfântul Grigorie (*cf. Summa Theologiae*, Prima pars, q. 108, art. 5 şi 6; vezi de asemenea II *Sent.*, 9, 1, art. 2, 3, 4 *sqq.*; vezi şi Thomas Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris, Publications universitaires de Louvain, 1963, p. 276).

4 *Cf.* Toma din Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber II, distinctione XIV, art. 2. Chiar dacă, potrivit unor autori, această filiație apare deja la Albert cel Mare, momentan nu ne ocupăm decât de poziția lui Toma din Aquino.

ochii Sfântului Toma din Aquino, toată lumea este aristotelică, chiar şi Dionisie Areopagitul ![5] Cu toate acestea, Dionisie pare să nu accepte în textele sale sensul termenului „demonstraţie" care, plecând de la Aristotel, indică metoda ştiinţifică ce acţionează prin silogism. Uneori, Sfinţii Părinţi recurg la metoda aristotelică pentru a-i combate pe eretici. Aşa cum se cunoaşte, Dionisie întrebuinţează vocabularul platonician, ceea ce înseamnă că nu are nevoie de metoda propusă de Aristotel. El evită cu grijă orice activitate polemică sau combativă şi nu pare să fie preocupat de apologetică, faţă de care manifestă chiar o extremă rezervă, aşa după cum sugerează L. Couloubaritsis[6].

Pe de altă parte, pentru Sfântul Toma, nu exista nici o îndoială că autorul tratatelor areopagitice era acel Dionisie din *Faptele Apostolilor* (17, 34) şi care avea deci o autoritate inegalabilă în calitate de contemporan şi discipol al Apostolilor. Există, în *Summa Theologiae*[7], o ilustrare remarcabilă a convingerii Sfântului Toma din Aquino că autorul scrierilor dionisiene este acelaşi cu Dionisie din *Faptele Apostolilor.* Sfântul Toma consideră deci că Dionisie este un autor din secolul I. Pe de altă parte, Dionisie, în *Numele divine*, vorbeşte adesea despre dogma trinitară, com-

5 În ceea ce-l priveşte, Siger din Brabant este mai sincer. În comentariul la *Metafizica* (*Quaestiones super Metaphysicam*) Siger de Brabant afirmă: „Principala noastră intenţie nu este de a căuta ce este adevărul, ci care a fost părerea Filosofului". Adevărul este lăsat în seama teologiei, îl interesează doar ce spune Filosoful. Filosofia pierde ceva prin aceste afirmaţii, dar câştigă altceva. Filosofii devin nişte profesionişti şi fac bani din profesarea filosofiei. În legătură cu „profesia de filosof" vezi Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.

6 *Cf.* L. Couloubaritsis, „Le statut de la critique dans les „Lettres" du Pseudo-Denys", in *Byzantion*, 61, tome LI [1981], fasc. 1, pp. 112 - 121.

7 *Cf.* Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 44, art. 2, ad. 2: „*Sed circa hoc magis est credendum* ***Dionysio, qui oculata fide inspexit*** *hoc accidisse per interpositionem lunae inter nos et solem. Dicit enim, in epistola ad Polycarpum, inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, in Aegypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur*".

bătând astfel în mod tacit erorile lui Origen şi cele ale lui Arie[8]. Este însă foarte ciudat faptul că Sfântul Toma nu sesizează acest anacronism: erorile lui Origen şi ale lui Arie se produc în secolele III - IV, iar Dionisie Areopagitul se pretinde a fi un autor din secolul I ?!

În comentariul său la *De Divinis Nominibus*, Toma din Aquino lasă impresia că-şi doreşte să se comporte faţă de textul lui

8 *Cf.* Idem., *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, caput II, lectio I, 1: „*Et quia a deitate Trinitatis nihil subtrahi potest, ad hoc significandum addidit: integra. Prima autem ad significandum quod deitas trium personarum non est deitas participata; primum enim dicitur quod est imparticipatum, sicut per se deitas et per se bonitas. Et videntur esse posita ad excludendum errorem Origenis et Arii, qui posuerunt deitatem filii esse participatam*"; vezi şi comentariile lui J. Durantel, *op. cit.*, p. 231. Pe de altă parte, în contradicţie cu textele Sfântului Toma, există autori convinşi de faptul că Toma din Aquino era conştient de influenţa lui Proclus asupra lui Dionisie. Personal, nu cunosc nici un text al lui Toma din Aquino unde să se vorbească despre influenţa lui Proclus asupra lui Dionisie. Considerăm că această presupunere nu se verifică istoric. Potrivit majorităţii exegeţilor, Lorenzo Valla (1407 - 1457) este primul autor care se îndoieşte de autenticitatea *Corpus Areopagiticum*. „Lorenzo Valla se află încă la curtea lui Alfons de Aragon pe la anul 1440, când îşi formulează îndoielile asupra identităţii autorului *corpus*-ului. În concepţia sa, Areopagul nu era *locus philosophantium*, un aşezământ public de învăţământ filosofic, ci un tribunal instituit de Solon. De unde rezultă că Areopagitul nu era un filosof, ci un magistrat. Mai departe, Valla consideră că ar fi imposibil ca *Ierarhia cerească* să aparţină cuiva cu această profesiune. Apoi, el subliniază că eclipsa la care ar fi asistat Dionisie nu putea fi cea din momentul morţii lui Hristos, căci aceasta n-a fost vizibilă decât în Iudeea. În fine, el insistă asupra faptului că nici un Părinte grec sau latin nu-l menţionează pe Areopagit […]. În 1457, în elogiul adus Sfântului Toma, Valla acceptă că un anume Dionisie ar fi autorul corpusului, dar altul decât Areopagitul. El a mai propus şi ca aceste texte să-i fie atribuite lui Apolinarie din Laodiceea" (*cf.* Jean-Marie Le Gall, *Le mythe de saint Denis, entre Renaissance et Révolution*, Paris, Champ Vallon, 2007, pp. 148 - 149).

Dionisie aşa cum acesta din urmă se raporta la opera lui Ierotei[9]. Dar, în realitate, aşa stau lucrurile ? Este aceeaşi relaţie între Dionisie şi Ierotei cu aceea dintre Dionisie şi Toma din Aquino ? Mă tem că lucrurile nu stau aşa cum ar fi vrut Sfântul Toma. Totuşi, aspectul cel mai evident care cred că separă pe cei doi gânditori (Dionisie şi Toma) constă în modalitatea lor de înţelegere a *teologiei*. În rândurile de mai jos voi încerca să pun în discuţie raportul între teologia propusă de Toma din Aquino – *teologia ca ştiinţă* – şi teologia întâlnită în textele lui Dionisie Areopagitul – *teologia ca experienţă personală, ca mod de viaţă*. În opinia mea, diferenţa este între teo*logia* şi *teo*logia.

Fără nici o îndoială, Sfântul Toma susţine distincţia dintre *metafizică* şi *teologie revelată*[10]. Pe de o parte, în metafizică (*theiologia*) se foloseşte un limbaj conceptual, discursiv, însă în teologia revelată limbajul discursiv nu este suficient, singurul limbaj utilizabil fiind discursul de laudă. Pe de altă parte, în metafizică, Dumnezeu este cunoscut plecând de la creaturi aşa după cum cauza este cunoscută prin efect, iar în teologie, Dumnezeu este cunoscut prin propria sa revelaţie sau inspiraţie, adică prin modul însăşi al cauzei[11]. Filosofii analizează creaturile în funcţie de natura, de substanţa lor; pe când teologii vor cerceta creaturile din perspectiva raporturilor cu Dumnezeu, adică după cum ele „ies" din principiul prim şi sunt rânduite spre el ca spre finalitatea lor[12].

---

9 *Cf.* I.-P. Sheldon-Williams, „The Ps-Dionysius and the Holy Hierotheus", in *Studia Patristica*, vol. 8, part II, Berlin, 1966, pp. 108 - 117.

10 În opinia lui Jean-Luc Solère, Toma din Aquino nu-şi expune niciodată tezele filosofice originale decât în operele sale teologice, şi conform unei ordini teologice (*cf.* Jean-Luc Solère, „La philosophie des théologiens", in *La Servante et la Consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, pp. 1 – 44, aici p. 23). Pe de altă parte, scopul său ultim nu este acela de a face filosofie, „ci se serveşte de ea, iar dacă n-o găseşte gata făcută pe cea de care are nevoie, o creează pentru a o a folosi" (*cf.* É. Gilson, *La philosophie et la Théologie*, Paris, Arthène Fayard, 1960, p. 115).

11 Cf. Toma din Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber I, q. 1, art. 3, quaestiuncula 1.

12 *Cf.* Ibid., liber II, Proemium.

Pentru orice gânditor creștin, filosofia, luată într-un sens larg, este o căutare a adevărului şi a fericirii conform unui mod de viață propriu celor ce iubesc înțelepciunea. Totuși, spre deosebire de accepțiunea tomistă a filosofiei, Dionisie Areopagitul numeşte „filosofie" atât calea monastică cât şi virtutea lui Iov, păgânul înțelept care, în Vechiul Testament, este simbolul omului cinstit sau drept, termen pe care Septuaginta îl traduce prin ἁπλούς, iar Grigore cel Mare, în *Moralia in Job*, prin *vir simplex*. „Filosofia" de care vorbeşte Dionisie este „filosofia după noi" (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας - *DN* II, 2, 640 A)[13], adică filosofia creştinilor. Aşa cum precizează unii exegeți, expresia καθ' ἡμᾶς aduce o precizare care este şi o restrângere a sensului filosofiei – adică există alți filosofi care nu îmbrățişează filosofia „noastră" – dar ar putea însemna şi că aceasta este „adevărata" filosofie, spre deosebire de cea a atenienilor care sunt în „necunoaştere" de Dumnezeu. „Adevărații filosofi" (αὐτοῦ φιλοσοφίᾳ - *Ep*. VII, 1080 B)[14] sunt cei care recunosc că Dumnezeu poate fi cunoscut prin lucrările sale (*Rm.* 1, 20). Cei doi autori în raport cu care Dionisie defineşte filosofia creştină sunt Ierotei şi Apolofan „sofistul". Ysabel de Andia se întreabă în mod justificat dacă „există o identitate de sens între Θεία φιλοσοφία din *Numele divine* şi σοφίᾳ τοῦ θεοῦ"[15] din *Epistola a VII - a*. Se pare că cea dintâi este „filosofia după noi", adică filosofia creştină, bazată pe Scriptură, în vreme ce cea de-a doua este o înțelepciune care vine de la Dumnezeu – comună

13 *Cf*. Dionisie Areopagitul, DN 125, 1. Toate referințele din notele acestui articol sunt făcute după ediția critică a textelor dionisiene : *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 1, De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1990 et *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 2, De coelesti hierarchia ; De ecclesiastica hierarchia ; De mystica theologia ; Epistulae*, ed. Günter Heil, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1991.

14 *Cf*. Idem., Ep 7, 166, 15.

15 Vezi şi I *Corinteni* 1, 21: „*Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii*".

păgânilor şi creştinilor, potrivit Sfântului Apostol Pavel (*Rm.* 1, 20) –, şi care-l descoperă pe „Autorul" a toate plecând de la fiinţele create de El. „Adevăraţii filosofi" sunt la fel de bine grecii şi creştinii, dacă recunosc „Cauza a toate" şi păstrează o „sfântă smerenie" (εύσέβεια) faţă de el […]. Potrivit lui Y. de Andia, „nu mai este vorba aici despre o înfruntare dintre filosofia greacă şi filosofia creştină, ci de o integrare a filosofiei greceşti în teologia creştină"[16].

După această succintă prezentare a diferenţierii dintre filosofia tomistă şi „filosofia" întâlnită în *Corpusul Areopagitic*, următoarea întrebare îmi pare justificată: care este teologia Sfântului Toma din Aquino ? Este compatibilă această teologie propusă de Toma cu aceea a lui Dionisie ?

În cazul unui autor ca Sfântul Toma din Aquino, problema pare să fie următoarea: dacă teologia este o ştiinţă, atunci ea trebuie să fie temeiul tuturor ştiinţelor; dacă, dimpotrivă, teologia nu este temeiul tuturor ştiinţelor, atunci ea nu poate fi o ştiinţă şi deci nu-şi află locul în Universitate. Opţiunea Aquinatului este clară: *teologia ca ştiinţă*. Or, în mod evident, *teologia ca ştiinţă despre Dumnezeu este legată de cultul imaginilor*: oamenii iau cunoştinţă de divin prin intermediul simţurilor, prin imagini care sunt „amprenta invizibilului". Imaginile sculptate nu sunt decât lemn şi piatră, dar ele fac vizibilă forma transcendentă a divinului[17]. În debutul la *Summa Theologiae* Sfântul Toma din Aquino îşi exprimă aprobarea faţă de imaginile

16 *Cf.* Ysabel de Andia, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac, Paris, J. Vrin, 2006, pp. 55 – 56.

17 *Cf.* Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image*: *une archéologie du visuel au Moyen Age (Ve - XVIe siècle)*, Paris, Seuil, 2008, pp. 81 - 83. În opoziţie cu Toma din Aquino, Augustin consideră că „revelaţia perfectă" are loc atunci când *intelectul concepe fără imagine* ceea ce simţurile sau imaginaţia percep printr-o imagine. Aşadar Dumnezeu este prezent în Scriptură nu în esenţa sa inefabilă, ci în imagini interpretabile. Interpretarea imaginilor constituie deci un principiu hermeneutic şi un exerciţiu spiritual care-şi poartă în sine rodul.

sensibile ce semnifică adevărurile spirituale din Scriptură[18]. În sprijinul acestei teze el reia fidel argumentele din capitolul al doilea din *Ierarhia cerească*, pe care Dionisie Areopagitul îl dedică simbolurilor neasemănătoare. Totuşi, contextul în care plasează Toma raţionamentul lui Dionisie îi modifică radical sensul iniţial. Într-adevăr, întrebarea Sfântului Toma vizează tocmai expresiile metaforice care denumesc divinitatea („*Utrum sacra Scritpura debeat uti metaphoris vel symbolicis locutionibus*"). Potrivit lui Jan Miernowski, „această precizare lipseşte din textul dionisian unde nu există decât un singur ordin de semne care, în ciuda diferitelor lor grade de „noblețe" sau de „josnicie", manifestă în ultimă instanţă cam aceeaşi inadecvare în raport cu divinul"[19]. În mod evident, Sfântul Toma introduce nu o dată în problematica dezbătută în *Corpusul Areopagitic* anumite distincţii conceptuale străine acestuia şi care vor influenţa, în cele din urmă, în mod considerabil concluziile dominicanului.

Pentru Dionisie Areopagitul, *nimicul* este totul (*nihil est omnium*), nu doar prin aceea că e mai presus de orice fiinţă particulară, ci şi în sensul unei transcendenţe absolute a Fiinţei. Şi aceasta pentru că însăşi Fiinţa se trage din Dumnezeu, Binele-Frumos sau, pur şi simplu, Non-Fiinţa Preexistentă („*Et ipsum autem esse est ex praeexistente*")[20]. „Or, este interesant de remarcat că în comentariul la respectivul pasaj din *Numele divine*, Toma

18 *Cf.* Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 9; vezi de asemenea Jan Miernowski, *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden - New York - Koln, E. J. Brill, 1998, capitolul II : „Vaincre la dissimilarite par l'analogie Thomas d'Aquin", pp. 22 – 38.

19 Această absenţă s-ar putea datora faptului că *Theologia symbolica* nu ne-a parvenit (sau nu a fost niciodată scrisă). Dionisie se referă în repetate rânduri la ea ca la o lucrare complementară *Numelor divine.* Aşa după cum notează H. F. Dodaine, Sfântul Albert şi Sfântul Toma recurg la versiunea lui Sarrazin pentru analiza *Numelor divine*, şi pleacă de la cea a lui Eriugena pentru *Ierarhia cerească* (*cf.* Jan Miernowski, *op. cit.*, p. 22, n. 1).

20 Toma din Aquino transformă definiţia dată de Dionisie Areopagitul lui Dumnezeu, aceea de „*principalis substantia omnium*" în

modifică doi termeni cheie. În explicația sa, nu însăşi Ființa provine din Preexistent, ci „însăşi ființa comună" ia naştere din „ființa primă" care este Dumnezeu: („*ipsum esse commune est ex primo ente quod est Deus*"; *Comm.,* V, 2, 351). Datorită împărțirii ființei în „ființă primă" şi „ființă comună", Toma reuşeşte să respecte – cel puțin parțial – textul dionisian, transformându-l totuşi în mod radical. Dacă Dumnezeu nu poate fi identificat cu Ființa, aceasta este întrucât, Ființă absolută (*ipsum esse subsistens*) este distinctă de ființa comună a creaturilor sale (*ipsum esse commune*). Autosuficient în perfecțiunea Sa, El conține ființa comună care, la rândul său, include existențele particulare. Dumnezeu posedă eminamente şi în întregime Ființa care, ca *esse commune*, reprezintă întâia perfecțiune a creaturilor, actul lor de existență"[21].

Să vedem care sunt consecințele unei asemenea interpretări (tomiste) în optica unor exegeți. Apelez, din nou, la poziția pertinentă a lui Jan Miernowski care consideră că, „deosebind Ființa însăşi de ființa comună, Sfântul Toma anihilează întreaga dialectică a Ființei şi a Non-Ființei, atât de importantă pentru tradiția dionisiană. Conform perspectivei neo-platoniciene a Areopagitului, Ființa nu este decât primul element din lungul şir de efecte ale lui Dumnezeu care, în El-însuşi, transcende această perfecțiune, căreia îi este de altfel origine. În schimb, pentru Sfântul Toma, progresia existențelor începând de la Dumnezeu este un argument perfect pentru a-L considera drept Ființă (*ens*). Non-Ființa nu există pentru Toma din Aquino decât ca ființă potențială. Acesta este de exemplu şi statutul materiei, Toma protestează împotriva identificării sale cu Non-Ființa, punct de vedere susținut de platonicieni. El preferă să o vadă ca pe efectul unei privări, şi deci ca o potențialitate în raport cu Ființa. Pentru

„*principium existendi omnibus*". Pentru alte modificări de felul acesta vezi J. Durantel, *op. cit.*, pp. 81 – 82, şi p. 178.

21 *Cf.* Jan Miernowski, *op. cit.*, p. 23.

Areopagit, Dumnezeu transcende Ființa tocmai în calitatea sa de Bine-Frumos-Unul. În calitate de Bine – nume care se va dovedi și el insuficient – Dumnezeu îi este preexistent Ființei. În calitate de Bine el este Non-Ființă. Or, la Sfântul Toma, situația stă oarecum invers. Dumnezeu este Binele nu întrucât transcende Ființa, ci pentru că el este Ființa. Cele două noțiuni nu diferă de altfel decât în minte. În realitate ele sunt identice, Binele ilustrând caracterul dezirabil al Ființei (*S. T.*, I, q. 5, art. 5)"[22].

Acest aspect este evident și în comentariul pe care Toma din Aquino îl face paradoxalei formule „*Deus in omnibus omnia est, et in nullo nihil*" care, amplificând major expresia „*Deus omnia in omnibus*" din prima epistolă către *Corinteni* (15, 28), va fi unul din *topos*-urile favorite ale tradiției dionisiene. *Toma pune accentul în interpretarea sa pe sensul cauzal pe care versiunile latine ale* Numelor divine *îl dădeau deja acestui citat din Scriptură, evitând cât se poate de clar riscul de identificare a creaturii cu Creatorul său.* Potrivit lui Jan Miernowski, „insistența asupra raportului cauzal încearcă evident să contracareze riscul unor interpretări panteiste pe care le teologia negativă le pândește dintotdeauna […]. În lumina acestei insistențe asupra cauzalității poate fi înțeleasă noțiunea tomistă de participare în Dumnezeu a creaturilor. Comentând *nihil est omnium*-ul dionisian, Toma descrie raportul între Dumnezeu și ființa comună ca fiind similar celui dintre conținând și conținut. Însă, înainte de toate, ființa creată se află într-un raport de participare și de asemănare cu Dumnezeu (*Comm*., 5, 2, 351)"[23].

Dincolo de aceste poziționări ale Sfântului Toma față de textele dionisiene, și mai interesantă este modalitatea de raportare a celor doi autori (Dionisie si Toma) la teologie (θεολογία). În acest sens, Pantelimon Kalaitzidis afirmă că „este surprinzător

22 *Cf.* Ibid., p. 25.
23 *Cf.* Ibid., p. 26 *sqq.*

să constatăm că nici o scriere a lui Toma din Aquino nu face aluzie clară la sensul dionisian al cuvântului θεολογία, aşa cum semnalează altundeva şi părintele Chenu[24]. Cum poate fi interpretată această tăcere semnificativă ? Această tăcere, care nu e departe de a fi "o uitare" a θεολογία dionisiană, ni se pare cu atât mai semnificativă cu cât sensul teologiei la Toma din Aquino capătă un rol normativ pentru ansamblul operei sale teologice şi chiar şi filosofice, atâta timp cât ea are consecinţe în planul epistemologiei"[25].

Este evident că Sfântul Toma vorbeşte despre un caracter ştiinţific al teologiei, despre statutul *teologiei* în cadrul *sacra doctrina*[26]. Însă, în *Corpusul Dionysiacum* nu există nici un tratat

---

24 *Cf.* M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 90, n. 2.

25 *Cf.* Pantelimon Kalaitzidis, „Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin", in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international* (Paris, 21 - 24 septembrie 1994), ed. de Ysabel de Andia (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 457 – 487, aici p. 457. Pentru o bibliografie referitoare la termenul θεολογία vezi Ibid., p. 458, n. 3. Cu privire la accepţiunea teologiei în *Corpusul Dionysiacum* urmez în linii mari excelenta interpretare a lui Pantelimon Kalaitzidis.

26 *Cf.* Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Prima pars, q. 1; *Contra Gentiles*, I, q. 1 - 9; *Comentariu la Sentinţe*, q. 1 - 5; *Comentariu la De Trinitate a lui Boethius*, q. 2. Aşa după cum am subliniat deja, Sfântul Toma dorea să consacre o „teologie ştiinţifică" (vide *quaestio secunda* din *Summa Theologiae* unde Sfântul Toma spune „*Utrum sacra doctrina sit scientia*"). Sfântul Toma înţelege prin „ştiinţă" idealul aristotelic de ştiinţificitate, care presupunea deducerea valabilă a unor concluzii din nişte premise stabilite ca adevărate şi de netăgăduit. Premisele acestei ştiinţe teologice erau datele Revelaţiei, iar deducerea concluziilor ar trebui să fie, pe cât posibil, silogistică. Pentru Dionisie, ştiinţa (ἐπιστήμη) teologiei îi este rezervată lui Ierotei, în vreme ce cunoaşterea (γνώσις) filosofiei îi stă în putere lui Dionisie (*cf.* Y. de Andia, *op. cit.*, p. 43, n. 2). Şi Sfântul Maxim Mărturisitorul foloseşte termenul „ştiinţă divină" (*Capete teologice* II, 26); cuvântul θεολογια apare foarte rar în *Capetele despre dragoste*, ca şi echivalentul său θεολογική χάρις (întâlnit o singură dată în *Capete* II, 26) şi verbul θεολογετν (o singură dată în *Capete*

sau un capitol despre metoda teologică. În textele dionisiene găsim peste 100 de ocurențe ale termenilor θεολογία[27], θεολόγος[28], θεολογικός[29]. *Prin „teologi" Dionisie Areopagitul înțelege scriitorii înzestrați cu har.*

În primul paragraf din *Scrisoarea a IX-a* (*Ep*. IX, 1, 1105 D)[30], Dionisie vorbește despre dublul mod al tradiției teologilor, simbolic şi telestic (συμβολικήν καί τελεστικήν) pe de o parte, filosofic şi demonstrativ pe de altă parte (φιλόσοφον καί ἀποδεικτικήν). În opinia lui Pantelimon Kalaitzidis, „e uşor de constatat, urmând perspectiva dionisiană, că originea, şi chiar proveniența celor două tradiții, simbolică şi filosofică, se află în Λόλια, în ceea ce Dumnezeu a arătat şi a revelat despre El-însuşi"[31]. Dionisie afirmă că „esența ierarhiei noastre omeneşti este reprezentată de Λόλια / Scripturile primite de la

II, 27) (*cf.* Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, Introduction et traduction de Joseph Pegon, s.j., Paris, Cerf, 1945 (*SC* t. 9), p. 102, n. 1).

27 *Cf.* Dionisie Areopagitul, DN 109, 3; 121, 3.7; 122, 3 ; 123, 10 ; 125, 6 ; 128, 8 ; 133, 5 ; 139, 13.19.22 ; 140, 2 ; 149, 9 ; 157, 8 ; 188, 8.14 ; 200, 9 ; 206, 8 ; 211, 9 ; 212, 9 ; 216, 12 ; 226, 7 ; 228, 7 ; 231, 8 ; CH 10, 9 ; 13, 13 ; 21, 15 ; 22, 6.15 ; 26, 11 ; 31, 21 ; 37, 13 ; 39, 15 ; 41, 17 ; 43, 9.12 ; 51, 23 ; 54, 12 ; 56, 1.7.15 ; EH 63, 11 ; 64, 17.21 ; 83, 23 ; 84, 2.21 ; 88, 26 ; 100, 1 ; 101, 11 ; 105, 17 ; 113, 22 ; 129, 4 ; MTh 141, 1 ; 143, 8 ; 146, 2.4.11 ; 147, 7 ; Ep 3, 159, 5 ; 8, 172, 13 ; 173, 11 ; 178, 10 ; 181, 10 ; 9, 193, 5 ; 195, 1 ; 198, 12.14 ; 207, 4 ; 10, 209, 13.

28 *Cf.* Ibid., DN 108, 2; 110, 7; 112, 8; 118, 2; 120, 9; 133, 15; 141, 8.11; 143, 10; 150, 15; 157, 15; 158, 11; 160, 1; 169, 9; 193, 14; 200, 4; 203, 6.23; 206, 11; 211, 15; 213, 7; 229, 18; 230, 9.10; CH 10, 17; 13, 15; 15, 8; 25, 2.13; 26, 9; 30, 1; 34, 16.21; 35, 2.3.21; 40, 20; 43, 21; 44, 5.15; 46, 23; 47, 4.16; 48, 3.14.20.26; 52, 8; 58, 17; Ep 9, 197, 9; 199, 2; 10, 208, 2.

29 *Cf.* Ibid., DN 107, 1; 112, 10; 116, 7; 122, 11; 125, 3.13; 126, 8; 130, 15; 133, 14; 134, 6; 139, 18.21; 142, 9; 203, 11; 221, 11; CH 32, 2; 40, 21; EH 67, 9; MTh 146, 1.9; 147, 5; Ep 9, 193, 4; 196, 12; 206, 12.

30 *Cf.* Ibid., Ep 9, 197, 11-12.

31 *Cf.* Pantelimon Kalaitzidis, „Theologia…", *art. cit.*, p. 460.

Dumnezeu" (*EH* I, 4, 376 B)[32].

La Dionisie Areopagitul, θεολογία care se identifică cu Λόγια înseamnă Scriptura sau Cuvântul rostit de Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu. Dumnezeul lui Dionisie vorbeşte El însuşi despre El însuşi şi se numeşte El însuşi prin Cuvântul său, în Rostirea sa, prin Scriptură. Astfel, în *Scrisoarea a IX-a* (*Ep*. IX, 1, 1108 A)[33], sub parabole se află Iisus în persoană care θεολογεί; în *Ierarhia eclezistică* (*EH* III, 4, 429 D)[34], se vorbeşte despre „teologia supramundană a lui Iisus"; în vreme ce în *Scrisoarea a VIII-a* (*Ep*. VIII, 1, 1089 B: „ἀληθῶς θεολογούντες τόν 'Ιησοῦν")[35], demonii tiranici sunt siliți să mărturisească sincer divinitatea lui Iisus. Acest uz hristocentric al termenului θεολογία se regăseşte şi în diverse locuri din *Ierarhia eclezistică* (*EH* III, 5, 432 B)[36], fiind introdusă distincție dintre θεολογία şi θεουργία. Pentru Dionisie, θεουργία se referă la dumnezeiasca lucrare, Întruparea, ca în pasajul pe care l-am redat mai sus, în vreme ce θεολογία înseamnă Cuvântul lui Dumnezeu sau Scriptura.

Pentru Dionisie Areopagitul, θεολόγος nu este cel care face speculații despre savante chestiuni teologice; sau cel care se apucă să construiască formule rațional elaborate, şi cu atât mai puțin cel care exercită profesia de profesor de teologie. Dionisie nu cunoaşte încă tipul de teolog care, din curiozitate sau din pasiune intelectuală, îşi petrece timpul scriind disertații teologice, aşa cum necunoscuți îi sunt şi profesioniştii teologiei. *Pentru el teologia nu este o îndeletnicire „academică"*[37]*, şi nici una*

32 *Cf.* Dionisie Areopagitul, EH 67, 7.

33 *Cf.* Ibid., Ep 9, 198, 3 - 4.

34 *Cf.* Ibid., EH 83, 23.

35 *Cf.* Ibid., Ep 8, 178, 10.

36 *Cf.* Ibid., EH 84, 21.

37 Teologia academică din prezent se dovedeşte tributară acestei concepții tomiste a teologiei, care se vrea de altfel o ştiință speculativă (*Summa Theologiae*, Ia, art. 4). Ea va avea deci drept subiect, adică

„tehnică", aşa cum va spune J. Maritain[38]*, referitor la teologia scolastică, şi cu atât mai puţin o „tehnologie", iar termenul de θεολόγος este strict rezervat desemnării autorilor cu har divin, profeţilor sau apostolilor care au cunoscut o experienţă personală a Revelaţiei şi prin gura cărora a vorbit însuşi Dumnezeu* (*EH* VII, 7, 564 C)[39]. θεολόγοι sunt mesagerii lui Dumnezeu, vocile Cuvântului, cei prin a căror gură însăşi Treimea a vorbit şi a arătat adevărul despre Ea însăşi. Teologii lui Dionisie se numesc deci Isaia, Ezechiel, Petru, Pavel, Ioan. Nici măcar maestrul Ierotei, discipol al Sfântului Pavel, nu pare să merite în ochii Areopagitului titlul de θεολόγος![40]

Ca preludiu al teologiei, *rugăciunea*[41] se arată a fi celălalt nume al teologiei, dublul teologiei. Pentru Dionisie, a te ruga înseamnă a te lăsa în mâinile Domnului, a-ţi aminti de El, a-I evoca şi a-I invoca numele căutând a te face una cu El. Rugăciunea şi teologia se unesc printr-o legătură indisolubilă. Nu există teologie fără rugăciune şi în afara rugăciunii, actul însuşi al rugăciunii se prezintă şi se oferă ca act teologic, iar teologia se dovedeşte a fi, ca să reluăm frumoasa expresie a lui

drept obiect de studiu, pe însuşi Dumnezeu şi nu desfăşurarea istorică a Iconomiei divine (Ibid., art. 7).

38 *Cf.* J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, DDB, 1963, p. 583.

39 *Cf.* Dionisie Areopagitul, EH 128, 4 - 5.

40 *Cf.* Pantéléimon Kalaitzidis, „Theologia…", *art. cit.*, p. 465.

41 Rugăciunea are un statut similar şi în textele lui Origen. Doar ea face accesibil, atît cît se poate, textul Sfintei Scripturi. „Încredinţarea se face prin intermediul rugăciunii: multe exegeze origeniene se deschid tocmai cu rugăciunea origeniană de a restabili comuniunea cu autorul Scripturii [...]. Rugăciunea mediază înţelegerea adecvată a Scripturii" (*cf.* Adrian Muraru, „Despre o ştiinţă uitată [Studiu introductiv]", in Origen, *Omilii şi adnotări la Exod*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere şi note de Adrian Muraru, Iaşi, Polirom, 2006, p. 14).

Nikos Nissiotis, „o gândire rugătoare”[42]. În acest sens, Dionisie este aproape de celebra formulare: „dacă eşti teolog, roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, atunci eşti teolog”[43]. Aşadar, la Dionisie, teologia se dovedeşte a fi intim legată de slujbele şi de tainele bisericeşti. Ea se aşează deci într-un context liturgic, în vreme ce teologia rugătoare a ființei create nu este altceva decât răspunsul, doxologia, sinergia sa sub forma proslăvirii, la lucrările şi darurile lui Dumnezeu[44].

Această problematică a teologiei ca ştiință rămâne total străină operei lui Dionisie Areopagitul. Fără nici o îndoială, tradiția creştină orientală nu a cunoscut *theologia ca ştiință*. Există, bineînțeles, câteva excepții celebre, cum ar fi Varlaam Calabrezul care, la începutul secolului al XIV-lea, a vrut să implanteze scolastica în lumea bizantină, dar se afla la marginile Imperiului şi a fost sever criticat de Grigorie Palama. Religia nu a fost aşadar singurul criteriu determinant pentru dezvoltarea *theologia*. Chiar termenul de ştiință nu îmbracă în textele sale nici o semnificație tehnică precisă şi are diverse întrebuințări metaforice printre care cea mai frecventă indică cunoaşterea aprofundată. De asemenea, chiar dacă expresia „ştiință teologică” (θεολογική έπιστήμη) apare – cu toate că foarte rar (doar în *CH* VII, 4, 212 B[45] şi *DN* II, 2, 640 A[46]) – în *Corpus Dionysiacum*, ea nu priveşte în nici un fel o presupusă intenție a lui Dionisie de a forma şi de a elabora o ştiință teologică. Dimpotrivă, Toma din Aquino determină, chiar de la începutul lucrării sale *Summa Theologiae* (I a, q. 1, art.

42 *Cf.* N. Nissiotis, „La théologie en tant que science et en tant que doxologie”, in *Irénikon*, 33 [1960], pp. 291 – 310, aici p. 294.

43 *Cf.* Evagrie Ponticul, *De oratione tractatus* 60, *P.G.*, 79, col. 1180 B: „ει θεολόγος ει, προσεύξη άληθώς, καί ει αληθώς προσεύξη θεολόγος ει”.

44 *Cf.* Pantéléimon Kalaitzidis, „Theologia…”, *art. cit.*, p. 468.

45 *Cf.* Dionisie Areopagitul, CH 32, 2.

46 *Cf.* Idem., DN 125, 3.

1), necesitatea unei teologii de inspirație divină[47].

Părintele M. Corbin, care, după ce a stabilit că „doctrina sfântă nu este nici Sfânta Scriptură, *nici* tradiția Bisericii, *nici* teologia ca știință, și totuși ea este în același timp *și* Sfânta Scriptură *și* tradiția Bisericii *și* teologia ca știință, fără ca între cele două propoziții să existe nici cea mai mică contradicție”[48], va ajunge să observe în continuare că, încă de la începutul *Summa Theologiae*, avem de-a face cu „constituirea unui nou aspect al doctrinei sfinte, mai exact teologia științifică, crearea unui nou discurs al credinței care este înțeles ca atare”[49]. Întrebarea *Utrum sacra doctrina sit scientia*, aflată constant în centrul preocupărilor Sfântului Toma, încă începând de la *Prologul Comentariului la Sentințe*, apare din nou la începutul *Summa Theologiae*, I a, q. 1, art. 2. Știința este înțeleasă aici în sensul aristotelic al termenului – așa cum reiese el din mai multe pasaje ale *Analiticii secunde* – și ea trebuie să fie cunoașterea despre universal pe baza abstracției, clădită pe un discurs care acționează plecând de la principiile evidente prin ele însele și care caută să definească un obiect determinat prin cunoașterea esenței sale[50].

Părintele Marie-Dominique Chenu spune despre teologia Sfântului Toma din Aquino că „într-adevăr, obiectul teologiei nu este propriu-zis și în primul rând această iconomie unde omul primește *de facto* prin Hristos credința și iertarea; ci este Dumnezeu în însăși realitatea sa; toate lucrările sale, de-a lungul istoriei, toate operele de creație și de recreație sunt tratate și judecate formal *sub ratione Dei*”[51]. În concluzie, „Dumnezeu în

47 În această questio 1 din *Summa Theologiae* se numără într-adevăr 40 de ocurențe ale expresiei *sacra doctrina* și doar 3 ale noțiunii *theologia*.

48 *Cf.* M. Corbin, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 694 și p. 708.

49 *Cf.* Ibid., p. 720.

50 *Cf.* Pantelimon Kalaitzidis, „Theologia…”, *art. cit.*, pp. 473 – 474.

51 *Cf.* M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1954, p. 264.

însăşi realitatea sa" este obiectul[52] ştiinţei teologice. *Chestiunea cunoaşterii esenţei divine este scopul final şi sfânt al teologiei occidentale*. Pe de altă parte, în spaţiul bizantin, Dumnezeu singur posedă „θεολογική έπιστήμη". Dumnezeu singur are o perfectă cunoaştere despre Dumnezeu. În consecinţă, ştiinţa divină nu îi este niciodată accesibilă omului[53].

Se pare că Toma din Aquino, împotriva lui Dionisie Areopagitul, se va angaja pe calea trasată de filosofia greacă, şi în special de Proclus în *Teologia platoniciană*, I, 3, şi va vorbi deci, nu doar despre teologie ca ştiinţă, ci şi despre teologie ca discurs sau ca *logos* despre Dumnezeu: „Trebuie considerat drept subiect al unei ştiinţe chiar acel lucru despre care se vorbeşte în ştiinţă; ori, în ştiinţa sfântă, este vorba despre Dumnezeu: de unde şi numele său de „teo-logie", altfel spus *de discurs sau de*

52 Este foarte interesant faptul că Sfântul Toma foloseşte expresia „*Deus est obiectum*" - 14 ocurenţe în *Corpus thomisticum*. Însă „obiectum" este prin excelenţă reprezentabil. Considerarea lui Dumnezeu drept *obiect* reprezintă o idee de-a dreptul revoluţionară. Dacă Dumnezeu este un obiect, atunci el trebuie să poată fi reprezentat, adică supus condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii; vezi în acest sens J.-L. Marion, „Une époque de la métaphysique", in *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, éd. Christine Goémé, Paris, FAC éditions, 1982, pp. 87 - 95. Pentru Dionisie, de exemplu, Dumnezeu nu este un obiect de cunoaştere, el nu este nici măcar un obiect; Dumnezeu se face cunoscut în teofanii, manifestându-se în diverse forme în creaturi. Plenitudinea teofaniei s-a desăvârşit în Persoana Dumnezeului-Om, Iisus Hristos. Dorinţa de a-l cunoaşte pe Dumnezeu în afara manifestării sale este plină de aroganţă; ar însemna aspiraţia de a-l cunoaşte în Esenţa sa supraesenţială şi de necunoscut. Nu există cunoaştere pozitivă despre Dumnezeu în afara teofaniilor; cât despre cunoaşterea negativă, ea este o necunoaştere.

53 *Cf. Sur la science divine*, textes presentes et traduits par J.-C. Bardout et O. Boulnois, Paris, PUF, 2002, p. 10. Contrar acestei poziţii, pentru marea majoritate a filosofilor scolastici, esenţa divină rămâne tot primul obiect cunoscut.

cuvânt despre Dumnezeu (*sermo de Deo*)"[54]. Totuși, cine spune „discurs sau *logos* despre Dumnezeu", spune şi gândire discursivă şi determinare a divinului prin categoriile limbajului omenesc, şi chiar în primul rând a subiectului uman determinant despre Dumnezeu care, de fapt, devine obiect al determinării. Într-adevăr, din perspectiva „discursului sau a cuvântului despre Dumnezeu", alegerea hotărâtoare îi revine omului, care nu doar că devine stăpânul propriului destin, dar şi-l asumă în plus şi pe cel al lui Dumnezeu. Or, cine spune obiect de determinare spune şi obiect de percepere prin înțelegere sau prin concepte şi implică în acelaşi timp ființa şi reprezentarea, ceea ce merge laolaltă cu noua ambiție a teologiei, aceea de a se constitui în știință. Ceea ce este şi mai grav, concepția despre teologie ca „discurs sau raționament despre Dumnezeu", accepțiunea sa de știință sau cuvânt care „perorează" despre obiectul său care este Dumnezeu, îl condamnă pe Dumnezeu la imobilitate şi la absență, ca şi cum revelația şi Întruparea n-ar fi avut loc. „Discursul" teologic devine atunci anistoric, „teocentric" şi nu „hristocentric", un discurs fix şi obiectivant. La fel, degeaba se va căuta la Sfântul Toma θεολογία dionisiană, Dumnezeul lui Dionisie care vorbeşte El însuşi despre El însuşi, care se numeşte El însuşi prin Cuvântul său, în Rostirea sa, prin Scriptură[55].

În opinia lui Pantelimon Kalaitzidis, Dumnezeul ca *Ipsum suum Esse per se subsistens*, descoperit la finalul unui lung şi anevoios traseu intelectual, şi nu rod al unei experiențe existențiale, nu pare să ne privească personal. El poate fi gândit sau considerat obiect de studiu, dar el nu va fi nici rugat, nici iubit. De aici încolo, cauzalitatea şi cunoaşterea analogică a lui Dumnezeu rămân singurele căi de gnoseologie teologică, în vreme ce intelecția şi gândirea discursivă apar ca locuri privilegiate pentru „întâlnirea" cu Dumnezeu, ceea ce implică

54 *Cf.* Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, I a, q. 1, art. 7, *sed contra*.
55 *Cf.* Pantelimon Kalaitzidis, „Theologia…", *art. cit.*, pp. 476 – 477.

neexperimentarea lucrurilor divine, aşa cum spunea Dionisie referitor la maestrul său Ierotei (*DN* II, 9, 648 AB)[56], dar în schimb, implică discuția despre lucrurile divine.

Spre deosebire de Areopagit, „Sfântul Toma din Aquino se vrea discipolul lui Aristotel, mai mult decât al lui Platon şi doreşte cu ardoare să construiască filosofia creştină după modelul rigid al ştiinței peripatetice. El se străduie să elimine orice dat provenind din aspirațiile subiective ale individului; el utilizează concepte impersonale, evidente pentru toți, şi care se li se vor impune tuturor. Îi place să mânuiască silogismul, şi fără îndoială are mai multă încredere în acest raționament perfect decât Sfântul Bonaventura"[57].

În concluzie la cele de mai sus, prin teologie înțelegem un discurs non-metafizic şi care, prin urmare, poate favoriza teologia negativă de inspirație dionisiană[58]. *Teologul cunoaşte nu prin cunoaşterea abstractivă a ființelor, ci prin aceea că el este capabil şi să primească intuiția despre Dumnezeu, dacă acesta binevoieşte să o ofere prin acțiunea sa imediată şi supranaturală*[59]. *Acesta este motivul pentru care filosofia nu întemeiază teologia, deoarece ea nu poate stabili realitatea revelației.*

Fără îndoială, *împovărată din ce în ce mai mult de texte, teologia s-a atrofiat*. Pentru Sfinții Părinți greci, *teo*logul nu merită acest nume decât dacă-l „imită pe teologul care este deasupra sa, adică Mântuitorul nostru" şi dacă depăşeşte textul

56 *Cf.* Dionisie Areopagitul, DN 133, 13 *sqq*.

57 *Cf.* Bernard Landry, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1922, p. 38.

58 „Demersul lui Dionisie nu urmăreşte, evident, să respingă orice discurs despre Dumnezeu, în favoarea unei îndoielnice apofaze, ci să prelucreze limbajul destul de în profunzime pentru ca el să nu mai intre în contradicție metodologică cu ceea ce pretinde să enunțe: discursul de slavă" (*cf.* Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 12)

59 *Cf.* Camille Bérubé, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1983, p. 134.

pentru a ajunge la Cuvântul Suprem[60]. Aşadar, *adevăratul teolog este Iisus Hristos. Teologia are un caracter anagogic, inseparabil de îndumnezeire* (θέωσις). Teologia nu este rezultatul unui lung şi intens efort intelectual, ci un dar făcut de Dumnezeu ascetului, celui angajat în urcuşul duhovnicesc[61]. Omul nu se poate ridica spre îndumnezeire, decât dacă Dumnezeu nu coboară spre noi, aşa cum a făcut prin persoana lui Iisus Hristos. Într-adevăr, cele două teologii: cea hristologică a Sfinţilor Părinţi (exemplar reprezentată de Dionisie Areopagitul şi Maxim Mărturisitorul), şi cea ştiinţifică a scolasticii nu sunt complementare, ci radical opuse[62]. Diferenţa nu ţine de metodă sau de orice altceva, ci doar de prezenţa lui Hristos în cele două discursuri. La finalul acestui scurt studiu îndrăznim să afirmăm, fără a uita aici distincţia dintre teologie (θεολογία) şi iconomie (οἰκονομία), că *teologia ca ştiinţă* este, folosind termenul propus de Sfântul Bernard, *Stultilogia*[63].

60 *Cf.* Grigore din Nazianz, *Oratio* XXXI, 8, in *P.G.*, 36, col. 141B.

61 Aşa cum se ştie, la Universitatea din Constantinopol nu a funcţionat propriu-zis o facultate de teologie, cu toate că în Bizanţ au existat dintotdeauna prolifici şi profunzi teologi. Teologia va fi legată mai ales de călugări, şi nu de anumite corporaţii de „maeştri în teologie", necunoscute de altfel în tradiţia bizantină (*cf.* Pantelimon Kalaitzidis, „Theologia…", *art. cit.*, p. 484).

62 În cazul Sfântului Toma următoarea afirmaţie a lui O. Boulnois nu se verifică pe deplin: în concluzie, este evident că conceptul de teologie care se dezvoltă în Evul Mediu rezultă dintre o convergenţă între disciplina metafizică (Aristotel) şi cosmologie (sau teologia fizică a stoicilor), pe de o parte, şi hermeneutica revelaţiei mitice (Platon – Proclus - Dionisie). El păstrează în filigran tripla sa moştenire (*cf.* O. Boulnois, „Philosophie et théologie. Pourquoi cette dualité ?" article on line : http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr).

63 Fără rezerve şi pe un ton pozitiv, Sfântul Bernard îi atribuie lui Abélard paternitatea unei definiţii a credinţei concepute doar ca o „părere", o "opinie". Este clar că Sfântul Bernard se inspiră direct din Guillaume de Saint Thierry, din capitolul I din *Disputatio adversus Petrum Abelardum*. El se referă la aceleaşi texte biblice şi patristice (II *Tim*. I, 12; Fericitul Augustin, *De Trinitate*, XIII) (*cf.* Sfântul Bernard, *Contra quedam capitula errorum Abelardi epistola CXC seu tractatus ad Innocentium Pontificem II*, in *P.L.*, 182, coll. 1053 – 1072 D). Bernard scrie pentru Inocenţiu al II-lea, sub forma unei scrisori, un

Bibliografie

- Andia, Ysabel de, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac, Paris, J. Vrin, 2006.
- Bérubé, Camille, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 27), Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1983.
- *Boulnois*, Olivier, *Au-delà de l'image*: *une archéologie du visuel au Moyen Age (Ve-XVIe siècle)*, Paris, Seuil, 2008.
- Chenu, *Marie-Dominique, La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1969.
—, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1954.
- Corbin, Michel, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974.
- *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 1, De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1990.
- *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 2, De coelesti hierarchia ; De ecclesiastica hierarchia ; De mystica theologia ; Epistulae*, ed. Günter Heil, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1991.
- *Corpus Thomisticum*, Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae Ordinis Praedicatorum, Neapoli, MCCLX; www.corpusthomisticum.org [ultima accesare 10 septembrie 2010].
- Couloubaritsis, Lambros, „Le statut de la critique dans les „Lettres" du Pseudo-Denys", in *Byzantion*, 61, tome LI [1981], fasc. 1, pp. 112 – 121.
- Davy, *Marie*-Madeleine, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry. La connaissance de Dieu*, Paris, J. Vrin, 1954.

---

tratat împotriva principalelor greşeli ale lui Abélard. În capitolul al IV-lea, el afirmă: „Chiar la începutul Teologiei sale, sau mai degrabă a *Prostologiei sale* (*Stultilogie sue*), el (Abélard) defineşte credinţa ca pe o părere (Abélard foloseşte cuvântul *existimatio* pe care Guillaume şi Bernard îl reiau prin termenul *estimatio*. Nu este vorba totuşi de o trădare faţă de gândirea lui Abélard. Aceşti doi termeni sunt sinonimi şi de altfel au putut fi confundaţi) […] credinţa nu este o părere, ci o certitudine" (*cf*. Sfântul Bernard, *op. cit.,* coll. 1061 B - 1062 B); vezi şi M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry. La connaissance de Dieu*, Paris, J. Vrin, 1954, în special capitolul „L'Existimatio d'Abélard", pp. 52 – 65.

- Durantel, Jean, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919.
- Gilson, Étienne, *Le thomiste: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1989.
- Glorieux, Palémon, *Les premières polémiques thomistes. I. Le Correctorium corruptorii „Quare"*, Paris, Le Saulchoir, 1927.
- Imbach, Ruedi, Putallaz, François-Xavier, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.
- Kalaitzidis, Pantéléimon, „Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin", in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international* (Paris, 21 - 24 septembre 1994), éd. par Ysabel de Andia (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 457 – 487.
- König-Pralong, Catherine, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne: l'essence et la matière*: *entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, J. Vrin, 2005.
- Landry, Bernard, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1922.
- *Le Gall, Jean-Marie, Le mythe de saint Denis*, *entre Renaissance et Révolution*, Paris, Champ Vallon, 2007.
- Litt, Thomas, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris, Publications Universitaires de *Louvain*, 1963.
- Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.
—, „Une époque de la métaphysique", in *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Entretiens et présentation Christine Goémé, Fac éditions, France-culture, 1982, pp. 87 – 95.
- Maritain, Jacques, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, introduction et traduction de Joseph Pegon, s.j., Paris, Cerf, 1945.
- Miernowski, Jan, *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden - New York - Koln, E. J. Brill, 1998.
- Nissiotis, Nikos, „La théologie en tant que science et en tant que doxologie", in *Irénikon*, 33 [1960], pp. 291 – 310.
- *Sheldon-Williams, Inglis* Patrick, *„The Ps-Dionysius and the Holy Hierotheus", in Studia Patristica, vol. 8, part II, Berlin, 1966, pp. 108*

- 117.
- *Sur la science divine*, textes présentés et traduits sous la direction de J.-C. Bardout et O. Boulnois, Paris, PUF, 2002.
- Torrell, Jean-Pierre, *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris, J. Vrin, „Bibliothèque thomiste" 52, 2000.
—, „La savoir théologique chez premiers thomistes", in *Revue thomiste*, 97 [1997], pp. 9 – 30.
- Trottmann, Christian, *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*, Paris, J. Vrin, „Études de philosophie médiévale", 1999.

Echivocuri conceptual-istorice ale filosofiei tomiste: despre ființă și esență

Gabriel Chindea

După cum se știe, lumea medievală s-a clădit pe ideea de autoritate: autoritate în familie, în profesie, în societate; autoritate în teologie ori filosofie. Iată de ce, vreme de sute de ani, deși de expresie latină, gândirea medievală occidentală nu s-a putut și nici nu a căutat să se desprindă de sursele străine ca limbă și cultură ce îi asiguraseră impulsul inițial. Iar aici nu e vorba, firește, numai de Biblie sau de textele dogmatice de la sfârșitul Antichității, ci și de logica ori știința greacă. Surse pe care latinii au încercat să le traducă, lingvistic și conceptual, apropriindu-și-le cât mai mult, ba chiar nutrind iluzia de a le fi asimilat cu totul. Iar asta chiar dacă semnificațiile termenilor astfel preluați s-au găsit în realitate, nu de puține ori, profund transformate.

Pe de altă parte, asemenea discontinuități ale tradiției teoretice medievale sunt tot mai mult cercetate în studiile contemporane, deși rădăcinile neîncrederii în fața pretinsei fidelități culturale a Evului Mediu față de propriul trecut sunt mult mai vechi, mai ales în lumea germană. Iată de ce articolul de față își propune să se înscrie în aceeași direcție, tratând despre câteva din elementele ce contribuie la echivocul istoric al teoriei despre ființă și esență la Toma d'Aquino. Astfel, în cele ce urmează, vom

trasa un scurt istoric al acestei teorii, care va atinge în mod special relația dintre terminologia tomistă şi cea a platonismului grec şi latin de la sfârşitul Antichității. Apoi, în a doua parte a cercetării noastre, vom analiza raportul dintre formă şi actul de a fi la Toma d'Aquino şi dificultățile apărute în urma încercării de integrare a acestor concepte tomiste în tradiția aristotelică mai veche.

I. Echivocul traducerii termenilor de *ființă* şi *esență*

1. Echivocul *ființei*: τὸ ὄν sau ἡ οὐσία?

Trebuie să începem însă prin a scoate în evidență echivocul traducerii unor termeni precum *ființă* şi *esență* nu doar în vocabularul filosofic medieval, ci şi în cel modern, inclusiv, firește, în limba română.

Astfel, în cele mai importante limbi europene, "ființa" e exprimată de infinitivul substantivizat al verbului "a fi": *das Sein* în germană, *l'être* în franceză, *l'essere* în italiană etc. Cât priveşte româna, ea însăşi s-ar fi putut folosi de cuvântul *fire*, dacă acesta nu ar fi fost prea învechit şi în acelaşi timp prea aproape de un alt concept filosofic important, cel de "natură", pentru a fi un echivalent convenabil[1]. Oricum, în ciuda unei oarecare varietăți pe care o putem constata în limbile moderne, numai gerunziul englezesc *the being* pare să redea fidel ceea ce grecii numiseră τὸ ὄν, iar românii au ales să traducă cu *ființă*.

Pe de altă parte, traducerea lui τὸ ὄν e cu atât mai importantă cu cât cuvântul apare deja la Parmenide[2], inițiatorul henologiei, dar şi al ontologiei greceşti. Pentru a nu mai vorbi de Platon, unde se regăseşte fie pentru a desemna unul din genurile max-

1 Cf. şi C. Noica, *Rostirea filozofică românească*, cap. II, 3, *Fire*, în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 40-49.

2 Mai precis, într-o formă dialectală doriană (τὸ ἐόν), la fel ca şi negația sa (τὸ μὴ ἐόν). Vezi Parmenide, fr. B, 2, 4 şi 13, Diels-Kranz.

ime (μέγιστα τῶν γενῶν)[3], fie, mai ales, pentru a semnifica – printr-o expresie pleonastică şi, de aceea, mai greu de tradus (τὸ ὄντως ὄν)[4] – acea parte a realităţii care se bucură de o existenţă veritabilă şi este, ca atare, principalul obiect al preocupărilor filosofice.

În sfârşit, τὸ ὄν este unul din conceptele predilecte ale filosofiei aristotelice, în ciuda dificultăţilor pe care le întâmpină aici edificarea unei ontologii unitare, care să trateze despre fiinţa ca fiinţă (τὸ ὂν ᾗ ὄν). Dificultăţi care decurg, după cum se ştie, din faptul că fiinţa se spune în mai multe feluri (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς)[5] şi nu există un gen comun pentru diversele ei semnificaţii[6]. Căci fiinţa se poate afirma diferit atât potrivit cu fiecare categorie în parte (κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατ ηγορίας)[7], cât şi în măsura în care exprimă ceva în act (ἐντελεχείᾳ), sau în potenţă (δυνάμει)[8], ceva adevărat (ἀληθές), sau o falsitate (τὸ ψεῦδος)[9], ceva accidental (κατὰ συμβεβηκός), sau existent în sine (καθ' αὑτό)[10]. Aşa încât, deşi semnificaţiile ei nu sunt cu totul omonime (ὁμωνύμως), ele nu pot totuşi să conveargă sinonimic (συνωνύμως) pentru a forma obiectul unei ştiinţe bine determinate.

Pe de altă parte, pentru a reveni la problema traducerii, care ne interesează acum, românescul *fiinţă* e chemat adesea să mai exprime ceva, şi anume grecescul οὐσία. Un cuvânt care înseamnă "bogăţie" sau chiar "patrimoniu" şi care ar putea fi tradus, mai adecvat, prin *avere*, dacă în felul acesta rădăcina greacă a termenului nu ar fi cu totul mascată. Căci οὐσία derivă de la οὖσα, un participiu feminin al lui εἶναι (*a fi*), cu totul altfel, aşadar,

3 Platon, *Sofistul*, 254d 4.

4 *Ibidem*, 240b 3 *sqq*.

5 Aristotel, *Metafizica*, VII, 1, 1028a 10.

6 Cf. Porfir, *Isagoge*, 6, 6: οὐ γάρ ἐστι κοινὸν ἓν γένος πάντων τὸ ὄν.

7 Aristotel, *Metafizica*, V, 7, 1017, a 23 *sqq*.

8 *Ibidem*, 1017b 1.

9 *Ibidem*, 1017a 31-32.

10 *Ibidem*, 1017a 7.

decât ar sugera-o varianta românească obținută prin substantivizarea infinitivului lui *a avea*.

Iată de ce latinii înşişi l-au tradus la început pe οὐσία cu *entia*[11], adică tot cu un derivat al participiului activ al lui *esse*. Doar că soluția aceasta nu putea fi mulțumitoare, de vreme ce *entia* era în acelaşi timp pluralul lui *ens* şi, prin urmare, şi un corespondent al grecescului τὰ ὄντα: cuvânt pe care l-am putea traduce prin "cele ce sunt" sau prin "ființele" şi care se întâlnea, la rândul lui, suficient de des în textele filosofice pentru a interfera cu οὐσία, generând confuzii.

Ceea ce explică, de altfel, de ce latinii au renunțat până la urmă la această variantă. Şi au ales să-l redea pe οὐσία fie prin *essentia*[12] – tot un derivat al lui "a fi", însă nu de la participiul *ens*, ci de la infinitivul *esse* –, fie prin *substantia*[13]. Două soluții concurente, care s-au impus în egală măsură, cu urmări altminteri dintre cele mai însemnate şi în terminologia filosofică modernă, inclusiv în cea românească.

Totuşi, lingvistic cel puțin, nici *substantia* şi, prin urmare, nici *substanță* nu sunt nişte echivalente nimerite pentru οὐσία. Căci, etimologic, ele îi corespund mai curând grecescului ὑπόστασις. Or, pentru greci, ὑπόστασις nu era nici pe departe sinonim cu οὐσία. Cum se vede, de altfel, şi în formula trinitară grecească, unde Dumnezeu este definit ca μία οὐσία ἐν τρισὶ ὑποστάσεσι[14]. O expresie pe care, latinii riscau să o găsească absurdă, cum s-a şi întâmplat uneori – ispitiți să o traducă prin

11 Vezi mărturia lui Quintilianus, *De institutione oratoria*, II, 14, 2. Cf. şi importanta notă filologică a lui E. Gilson, publicată ca anexă la *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1994, pp. 335-349.

12 Vezi Quintilianus, *ibidem*, ca şi III, 6. Cf. şi Seneca, *Ad Lucilium*, 58; Boethius, *De persona et duabus naturis*, cap. III, PL 64, 1344CD.

13 Vezi Augustin, *De moribus Manichaeorum*, II, 2, 2.

14 Cf. *Scrisoarea Sinodului de la Constantinopol adresată papei Damasus* [din anul 382], cap. 11, în *Die griechischen christichen Schriftsteller*, 44, Akademie Verlag, Berlin, 1954, pp. 289-294.

una substantia in tribus substantiis[15] –. Ceea ce impunea, aşadar, căutarea şi altor variante, mai potrivite, de a-l traduce pe οὐσία.

2. Echivocul *esenţei*: ἡ οὐσία sau τὸ τί ἐστι?

Fireşte, mult mai fericită părea să fie atunci traducerea lui οὐσία prin *essentia* şi, plecând de aici, adoptarea aceleiaşi soluţii şi în româneşte. Astfel încât prin *esenţă* să se înţeleagă exclusiv οὐσία. Mai ales că o asemenea variantă ar fi rezolvat şi echivocul românesculuі *fiinţă*, a cărui folosire s-ar fi redus atunci numai la traducerea lui τὸ ὄν.

Totuşi nici varianta aceasta nu era ferită de ambiguităţi, de vreme ce nu doar *esenţă*, dar şi *essentia* au ajuns să aibă, de fapt, un sens restrâns în raport cu οὐσία greacă. Căci, atât în româneşte, cât şi în latină, *esenţa/essentia* traduce de cele mai multe ori ceea ce latinii, în primul rând, au ales să exprime de asemenea prin *quidditas*: adică natura ori suma caracteristicilor de bază ale unui lucru. Iar asta în vreme ce, în greacă, οὐσία nu înseamnă doar atât.

E drept, la originea acestei semnificaţii particulare stăteau tot grecii, mai precis Aristotel. Cel care, în *Metafizica*, inventariază mai multe înţelesuri filosofice pentru οὐσία: de pildă, nu doar materia unui lucru (ἡ ὕλη), dar şi forma lui (ἡ μορφή), sau chiar compusul celor două (τὸ ἐκ τούτων)[16]. Şi, mai departe, nu doar substratul (τὸ ὑποκείμενον), şi nici universalul (τὸ καθόλου), sau genul (τὸ γένος), ci, mai ales, ceea-ce-este lucrul respectiv

15 Vezi de exemplu observaţia lui Toma d'Aquino, *Contra errores Graecorum*, prolog: « Căci grecii afirmă corect şi catolic că Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit sunt trei ipostaze (*tres hypostases*); însă pentru latini asta nu sună bine, dacă se înţelege <de aici> că sunt trei substanţe (*tres substantiae*), chiar dacă ipostază (*hypostasis*) la greci este acelaşi lucru cu ceea ce este substanţă (*substantia*) la latini dacă ţinem seama de proprietăţile cuvântului. Căci latinii s-au obişnuit să folosească substanţă (*substantia*) în loc de esenţă (*essentia*), esenţă despre care atât noi, cât şi grecii mărturisim că este una în <ipostazele> dumnezeieşti ».

16 Aristotel, *Metafizica*, VII, 3, 1029a 2-3.

(τὸ τί ἦν εἶναι)[17], deci chiar ceea ce înțelegem, de fapt, prin *esență*.

Cu toate acestea, deşi cuvântul românesc *esență* pare să reprezinte traducerea celui mai important din sensurile lui οὐσία – cel de τὸ τί ἐστι –, e limpede că el nu acoperă întreaga semnificație a cuvântului grecesc. Iar asta în vreme ce termenul *ființă*, pe care eram ispitiți să-l folosim numai pentru τὸ ὄν, reuşeşte să o facă mult mai bine, din moment ce el poate însemna şi un lucru anume – o anumită *ființă* concretă –, dar şi natura perenă sau esențială, cu alte cuvinte *ființa*, acestuia.

În plus, traducerea lui οὐσία prin *ființă* se impune şi mai mult dacă, alături de filosofia aristotelică, încercăm să-l redăm în româneşte şi pe Platon şi, în general, platonismul grecesc. Căci o afirmație de felul celei din *Republica*, după care binele ar fi ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, nu pare să poată fi redată altfel decât prin "dincolo de *ființă*"[18]. Şi, tot aşa, şi cu *Sofistul*, unde ni se vorbeşte despre necorporale ca fiind τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, adică "*ființa* cea adevărată"[19].

3. Din nou despre echivocul *ființei*: τὸ ὄν sau τὸ εἶναι?

Pe de altă parte, a folosi *ființa* atât în traducerea lui οὐσία, cât şi a lui τὸ ὄν nu reprezintă o adevărată soluție. După cum echivalența dintre οὐσία şi *ființă* ar putea fi acceptată numai dacă am găsi o altă posibilitate de a-l reda pe τὸ ὄν.

De altfel, primii care s-au confruntat cu această problemă au fost tot latinii, care, după cum se ştie, au ales, într-o primă instanță, să-l traducă pe τὸ ὄν prin *ens*[20]. Ceea ce putea fi o rezolvare convenabilă – deoarece nu interfera cu traducerea lui οὐσία şi se potrivea totodată gramatical cu originalul grecesc – dacă *ens* nu ar fi fost totuşi un artificiu savant, greu de impus ca

17 *Ibidem*, 1028b 34-36.

18 Platon, *Republica*, 509b 9.

19 Platon, *Sofistul*, 246b 8.

20 Cf. Priscianus, *Institutiones grammaticae*, XVIII, 8, 75; Quintilianus, *De institutione oratoria*, VIII, 3, 33.

atare în limbă. Iar asta întrucât *esse* nu avea – sau, de fapt, îşi pierduse de-a lungul vremii – participiul[21], ceea ce făcea ca *ens* să fie un termen în întregime inventat.

Iată de ce, în primele texte de filosofie latină, întâlnim şi încercarea de a-l traduce pe τὸ ὄν prin *id quod est* (ceea-ce-este)[22]. O variantă, cu toate acestea, nefericită, de vreme ce exista riscul – cum, de altfel, s-a şi întâmplat – de a nu-l mai înţelege aici pe τὸ ὄν, ci pe τὸ τί ἐστι, transformându-l pe *id quod est* într-un sinonim pentru *quidditas* sau chiar pentru *essentia*.

În sfârşit, o ultimă posibilitate era traducerea lui τὸ ὄν prin *esse*: adică prin infinitivul verbului *a fi*, aşa cum urma să se întâmple mai târziu în limbile moderne, cu urmări inclusiv în română, unde *fiinţă* a ajuns să fie utilizat, la rândul lui, atât ca echivalent al grecescului τὸ ὄν, cât şi al mai recentelor *esse*, *Sein*, *être*, sau *essere*. Doar că o asemenea folosire a lui *esse* ar fi fost şi ea echivocă, de vreme ce acelaşi *esse* trebuia utilizat şi pentru a-l traduce pe τὸ εἶναι. Iar asta cu atât mai mult cu cât, deşi mai puţin important decât τὸ ὄν[23], τὸ εἶναι ajunge totuşi să capete o semnificaţie filosofică foarte specială spre sfârşitul Antichităţii.

4. Concluzia şi tabloul general

Plecând de la cele spuse mai sus, se poate vedea cu uşurinţă că termenii de *esenţă* şi *fiinţă* ajung să fie prinşi într-o amplă reţea de echivocuri atunci când se trece de la vocabularul ontologiei greceşti la cel latin şi apoi la cel modern (inclusiv românesc).

21 Adevăratul participiu al lui *esse* fusese *sens*, păstrat doar la verbele compuse cu *esse*, bunăoară la *praeesse* (*prae-sens*), sau *abesse* (*ab-sens*). Cf. A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 1939, p. 302.

22 Cf. Seneca, *Ad Lucilium*, 58. Cel mai interesant e însă Boethius, care îl traduce pe τὸ ὄν atât prin *id quod est* (în *Consolatio philosophiae* sau în opusculele teologice), cât şi prin *ens* (în comentariile la Porfir). Cf. şi E. Gilson, *op. cit.*, pp. 337-338.

23 Desigur, ca întotdeauna, există şi excepţii. Aşa de pildă celebra afirmaţie a lui Parmenide, după care τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fr. B, 3, Diels-Kranz).

Astfel, am văzut că *ființa*, de exemplu, poate să-l traducă atât pe τὸ ὄν, cât şi pe οὐσία şi τὸ εἶναι, după cum *esența*, la rândul ei, este un echivalent şi al lui οὐσία, şi al lui τὸ τί ἐστι. În plus, aceeaşi situaţie de echivoc apare şi la traducerea acestor termeni greceşti în limba latină, singurele treceri uşoare fiind de la τὸ εἶναι la *esse* şi de la τὸ τί ἐστι la *id quod est* şi, mai departe, la *quidditas*. În schimb, τὸ ὄν a fost tradus atât prin *id quod est* – lipsind iniţial participiul –, cât şi prin *ens* – care s-a impus în cele din urmă pentru a evita echivocul lui *id quod est*, echivalent şi cu τὸ τί ἐστι. La fel cum οὐσία a fost tradusă atât prin *essentia* – destul de corect formal, dar, cu timpul, tot mai reductiv, întrucât sensul cuvântului se va restrânge la *id quod est* şi deci la *quidditas* –, cât şi prin *substantia* – o variantă, cu siguranţă, mai bună, chiar dacă etimologic incorectă, ba chiar generatoare de confuzii, cum au fost cele din jurul traducerii şi interpretării latine a dogmei trinitare greceşti.

Ceea ce s-ar putea rezuma, în cele din urmă, sub forma tabloului de mai jos:

română	**greacă**	**latină**	
ființă	τὸ εἶναι	*esse*	
	τὸ ὄν	*id quod est*	de unde, echivoc, şi *quidditas*
		ens	
	οὐσία	*essentia*	de unde, reductiv, şi *quidditas*
		substantia	deşi, echivoc, şi ὑπόστασις
esență	οὐσία		
	τὸ τί ἐστι	*id quod est*	de unde şi *quidditas*, dar şi, reductiv, *essentia*

II. Originea grecească a teoriei despre esenţă şi fiinţă şi transformările ei latine

1. Porfir şi originea echivocă a distincţiei dintre *fiinţă* şi *esenţă*

Scopul acestor observaţii filologice este, pe de altă parte, să ne apropie de teoria tomistă a distincţiei dintre fiinţă şi esenţă, îngăduindu-ne să explicăm echivocurile apărute în cursul recuperării tomiste a anumitor concepte filosofice mai vechi. Căci, fără să fi fost conştientizată ca atare, originea acestei doctrine pare să urce până în Antichitatea greacă şi, în mod special, până la Porfir. Acolo unde întâlnim pentru prima dată o tematizare filosofică a faptului de a fi (τὸ εἶναι), ca şi o deosebire în acelaşi timp lingvistică şi conceptuală între τὸ εἶναι şi τὸ ὄν, adică între *faptul de a fi* şi fiinţă în sensul de *ceva ce este*, de existent.

Desigur, nu e momentul să intrăm acum în prezentarea amănunţită a motivelor care au stat la baza acestei distincţii, nici la Toma şi nici la Porfir. Să spunem doar că, la cel din urmă, această deosebire nu avea sensul pe care l-a primit mai târziu şi nici nu era, pe de altă parte, în acord cu toate principiile de bază ale filosofiei neoplatoniciene care îi stătea în fundal.

Astfel, deşi admite – în acord cu ceilalţi neoplatonicieni şi, în primul rând, cu Plotin – că principiul suprem al tuturor lucrurilor, adică unul (τὸ ἕν), este deasupra fiinţei (οὐσία) şi nu este un existent (ὄν), Porfir afirmă că acest principiu nu trebuie totuşi înţeles ca absolut străin de fiinţă, ci mai curând ca un pur *a fi* (εἶναι) şi ca un fel de *formă a ceea ce este* (ἰδέα τοῦ ὄντος)[24]. Iar asta întrucât primul principiu face să existe (εἶναι) tot ceea ce există, reprezentând, prin urmare, un "a fi" la care participă toate câte sunt (ὄντα), chiar dacă el însuşi nu este un existent propriuzis (ὄν), ci anterior faţă de tot ceea ce este (αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρ

24 <Porphyrius>, *In Parmenidem*, XII, 32-33, ed. Kroll.

ὸ τοῦ ὄντος)[25]. De unde şi distincţia care s-ar impune atunci între *ceea ce este* (ὄν) şi *faptul de a fi* (τὸ εἶναι), ca diferenţă ontologică între lucrurile propriu-zise şi principiul lor transcendent.

2. Despre *esse* şi *essentia* la Boethius şi Toma. Echivocul lui *id quod est*. De unde şi echivocul lui *esse-ens*

Or, prin preluarea tuturor acestor termeni în limba latină, teoria lui Porfir referitoare la distincţia dintre *ceva ce este* şi *faptul de a fi* ajunge uneori să fie interpretată într-un sens cu totul diferit de cel originar. Mai precis, ca o teorie referitoare la deosebirea dintre *fiinţă* şi *esenţă*.

Desigur, pentru a se ajunge de la diferenţa dintre εἶναι şi ὄν la cea dintre *esse* şi *essentia*, era nevoie, în primul rând, de o trecere de la semnificaţia conceptului grecesc de ὄν la cea a conceptului latin de *essentia*. Ceea ce s-a putut întâmpla, pe de altă parte, şi datorită echivocului, de care am discutat deja, cuprins în expresia *ceea ce este*.

Într-adevăr, aşa cum am văzut, grecescul ὄν putea şi chiar fusese tradus în limba latină atât prin *ens*, cât şi prin *id quod est*. Iar asta în vreme ce *quod est* mai putea să însemne şi *quidditas*, adică *essentia*. Astfel – la fel ca şi în româneşte, de altfel –, *quod est* (sau *ceea ce este*) va ajunge să semnifice în egală măsură *ceva ce este*, adică o fiinţă, cât şi ceea ce este o fiinţă, respectiv *esenţa* ei. Şi, ca atare, el va fi în acelaşi timp un corespondent atât pentru τὸ ὄν, cât şi pentru τὸ τί ἐστι, cu alte cuvinte, un sinonim pentru *essentia*.

Aceasta este, aşadar, explicaţia posibilităţii contrasensului în care anumite texte şi afirmaţii filosofice latine mai vechi ajung să fie interpretate de către Toma d'Aquino. Cum se întâmplă, bunăoară, în comentariile tomiste la Boethius, un autor de secol VI la care se mai făceau încă simţite ecourile neoplatonismului grecesc.

25 *Ibidem*, XII, 26-27.

Astfel, în introducerea unuia din tratatele sale teologice, Boethius face următoarele afirmații devenite ulterior celebre: « *A fi* este diferit de *ceea ce este* (*diversum est esse et id quod est*); căci *a fi* însuşi nu este încă (*ipsum enim esse nondum est*), pe când *ceea ce este* este şi subzistă odată ce a primit forma de a fi (*at vero quod est accepta essendi forma est atque constitit*) ». Sau: « Tot *ceea ce este* participă la ceea ce este *a fi* pentru a ajunge să fie (*omne quod est participat eo quod est esse ut sit*) ». Şi concluzionează: « Pentru tot ce e simplu, *a fi*-ul său şi *ceea ce este* sunt una (*omne simplex esse suum et id quod est unum habet*). Pentru orice compus, una e *a fi*, alta e el însuşi (*omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*) »[26]. Or, se ştie că Boethius era un teolog creştin puternic influențat de neoplatonism şi, în special, de filosofia lui Porfir[27]. Iată de ce înțelesul textului e relativ clar, vorbindu-ne despre deosebirea dintre faptul de a fi şi ceea ce este în felul grecesc, porfirian, de a înțelege lucrurile, unde *quod est* se referă la lucruri concrete şi are sensul de *ceva ce este*. După cum acest *esse* care "nu este încă" aminteşte de acel *a fi anterior față de ceea ce este* (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος) de care tocmai am discutat.

În schimb, pentru Toma, afirmațiile lui Boethius ajung să dobândească uneori o cu totul altă interpretare. Iar asta chiar dacă Toma nu ignoră pur şi simplu semnificația sentințelor boethiene, unde *id quod est* este un sinonim al lui *ens* – conform celeilalte variante de traducere a lui τὸ ὄν – şi nicidecum esența acestuia. Iată de ce în *Întrebările disputate despre suflet*, putem citi următoarele: « Dacă există vreun lucru care să-şi fie propriul fapt de a fi (*suum esse*), ceea ce se întâmplă numai cu Dumnezeu,

26 Boethius, *De hebdomadibus*, PL 64, 1311B. Cf. şi Boethius, *Tratate teologice*, ed. bilingvă, traducere de O. Gordon şi B. Tătaru-Cazaban, Polirom, Iaşi, 2003, p. 66.

27 Vezi în acest sens P. Hadot, *La distinction de l'être et de l'étant dans le « De hebdomadibus » de Boèce*, în *Miscellanea Mediaevalia II: Die Metaphysik im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin, 1963, pp. 147-153, ca şi P. Hadot, *"Forma essendi". Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, « Les études classiques » 38, 1970, pp. 143-156. Cf. şi Boethius, *Tratate teologice*, ed. cit., nota 18, pp. 132-133.

atunci acolo nu există potență și act, ci numai act. De aceea <și> Boethius afirmă în cartea *De hebdomadibus* că, în celelalte lucruri, care vin după Dumnezeu, a fi (*esse*) este diferit de ceea ce este (*quod est*), sau, cum spun unii, ceea ce este de cel prin care este (*quod est et quo est*). Căci însuși faptul a fi este cel prin care ceva este (*ipsum esse est quo aliquid est*), așa cum, de pildă, faptul de a alerga (*cursus*) este cel prin care cineva aleargă (*quo aliquis currit*) »[28].

După cum se vede, trimiterea făcută aici la Boethius și la distincția boethiană dintre *esse* și *quod est* nu este prea îndepărată de semnificația avută în vedere în secolul al VI-lea. Și în același sens se pot cita și alte pasaje tomiste[29]. Totuși ambiguitatea expresiei *id quod est* nu putea să nu-l împingă pe Toma mai departe, spre o nouă înțelegere a acestei diferențe, în care *quod est* să dobândească și sensul de esență.

De fapt, circumstanța și pretextul pentru o asemenea interpretare l-a reprezentat situația ontologică specială a realităților imateriale. Realități care, deși nu sunt compuse din materie și formă, trebuie totuși să fie compuse, afirmă Toma, din ființă și esență, pentru a se deosebi de Dumnezeu, care e simplu în mod absolut. Astfel încât, deducem noi, fiecare realitate imaterială să reprezinte un *ens* alcătuit din *essentia* și *esse*.

Și totuși, atunci când citim pasajele tomiste care expun efectiv această situație, vedem că lucrurile alunecă, nu de puține ori, spre altceva și că, în locul unui *ens* compus din *esse* și *essentia*, avem mai curând un *ens* echivalat cu *essentia* și, prin urmare, o *essentia* transformată ea însăși într-un *ens*, care sunt luate împreună ca diferite de *esse*. Iar asta chiar dacă motivul unei asemenea apropieri abuzive între *ens* și *essentia* e ușor de înțeles.

---

28 Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 6.

29 Cf. Toma d'Aquino, *Quaestiones de quolibet*, II, q. 2, a. 1: « (...) și, de aceea, în orice creatură, creatura propriu-zisă ce are ființă (*creatura quae habet esse*) este ceva diferit (*aliud*) de însuși faptul de a fi al acesteia (*esse eius*). Și asta e ceea ce afirmă Boethius (...), că în tot ce este în afara Primului (*in omni eo quod est citra Primum*), a fi și ceea ce este sunt diferite (*aliud est esse et quod est*). » Cf. și *ibidem*, III, q. 8, a. 1, ca și *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8.

Căci ea îi permite lui Toma să-l prezinte pe Boethius ca pe un strămoş al distincţiei dintre fiinţă şi esenţă pe care voia să o impună acum.

Astfel, în *De ente et essentia*, putem citi că, « deoarece cviditatea (*quidditas*) inteligenţei <imateriale> este chiar inteligenţa respectivă, cviditatea sau esenţa ei este atunci chiar ceea ce este ea (*quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa*), pe când actul ei de a fi (*esse suum*), primit de la Dumnezeu, este cel prin care subzistă în natură; şi, din această cauză, unii au spus că asemenea substanţe sunt compuse din "prin ce este" şi "ceea ce este", sau din "ceea ce este" şi "a fi" (*componi ex "quo est" et "quod est", vel ex "quod est" et "esse"*), după cum se exprimă Boethius »[30].

Or, aşa cum spuneam, în felul acesta, are loc o trecere de la existente la esenţele lor, sau de la *ens* la *essentia* ce nu ar fi fost, pe de altă parte, posibilă fără echivocitatea lui *id quod est*. La fel cum se întâmplă şi în *Summa contra Gentiles*[31], unde avem o

30 Toma d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. IV (cf. şi *Despre fiind şi esenţă*, ed. bilingvă şi traducere de E. Munteanu, Polirom, Iaşi, 1998, pp. 76-77). Cf. de asemenea: « Ceea ce este (*quod est*) reprezintă ceea ce fiinţează subzistent (*quod est est id quod subsistit in esse*), ceea ce la substanţele corporale este însuşi compusul de materie şi formă, pe când la substanţele necorporale este chiar forma simplă (*ipsa forma simplex*); în vreme ce cel prin care este (*quo est*) reprezintă însuşi a fi-ul participat (*ipsum esse participatum*), fiindcă orice lucrul este în măsura participă el însuşi la faptul de a fi. De aceea şi Boethius foloseşte aceşti termeni în cartea *De hebdomadibus*, afirmând că, în afară de primul <principiu>, ceea ce este şi a fi nu sunt identice (*non idem est quod est et esse*) » (*De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 8). Cf. şi *In librum Boethii* De hebdomadibus *expositio*, lectio 2.

31 *Summa contra Gentiles*, II, c. 52: « (...) în cele al căror fapt de a fi nu este subzistent (...), subiectul care are parte de a fi şi de ceea ce este în afară de a fi este unic (*est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse*); aşa cum lui Socrate, pe lângă fiinţa sa substanţială (*suum esse substantiale*), îi este inerent albul, care este diferit de fiinţa lui substanţială, iar a fi Socrate şi a fi alb nu sunt identice decât accidental. (...). Însuşi faptul de a fi îi revine primului agent <adică lui Dumnezeu> potrivit propriei naturi (*secundum propriam naturam*), căci fiinţa lui Dumnezeu este substanţa acestuia (*esse Dei est eius substantia*) (...). Or, ceea ce îi revine cuiva potrivit propriei naturi nu le revine altora decât sub forma participării: aşa cum căldura <le revine> celorlalte corpuri de la foc. Prin urmare, faptul de a fi (*esse*) le revine tuturor celorlalte <lucruri> prin

trecere analogă, permisă, de data aceasta, de ambiguitatea altui termen, cel de *substantia*. Cuvânt ce poate semnifica, tot aşa, atât un lucru anume, cât şi esenţa lui. De unde, în cele din urmă, şi posibilitatea de a-l transforma pe Boethius într-o autoritate latină pe care să se susţină ideea tomistă a deosebirii dintre esenţă şi fiinţă. Iar asta mai ales în cazul realităţilor imateriale, socotite până atunci mai degrabă simple decât compuse.

În fine, această glisare semantică îi îngăduie apoi lui Toma încă un contrasens. Căci despărţirea dintre *id quod est* şi *ens* permite, pe de altă parte, apropierea dintre *ens* şi *esse*. De unde, aşadar, şi interpretarea lui *esse* însuşi ca *ens*, mai precis, ca *ens in quantum ens*, ce elimină practic cu totul elementul originar, acel τὸ εἶναι porfirian, din spatele infinitivului *esse* în favoarea mai clasicei referinţe aristotelice la τὸ ὂν ᾗ ὄν. Fireşte, fără ca asta să însemne că orice *esse* ar fi un *ens*, de vreme ce, când intră în compoziţia lui *ens*, *esse* nu rămâne un *ens*, ci doar o parte a lui, şi anume acel fapt de a fi care nu există propriu-zis (*ipsum esse nondum est*), despre care vorbise şi Boethius. Cu toate acestea însă, odată ce e luat singur, ca principiu prim, *esse* însuşi va reprezenta un *ens*. Un *ens* care e doar *esse*, şi, în sensul acesta, un *ens* absolut: adică exact invers decât la Boethius şi în neoplatonism.

III. Despre distincţia şi compunerea lui *esse* cu *essentia*. Toma şi Aristotel

În sfârşit, odată cu transformarea primului principiu într-un *ens*, apropierea de aristotelism, în care elementul originar al teoriei neoplatoniciene despre *esse* se regăseşte atât de echivoc, nu face mai puţin echivocă recuperarea aristotelismului însuşi. Lucru despre care se impune de asemenea să facem acum câteva observaţii.

---

participarea la primul agent. Or, ceea ce îi revine cuiva prin participare nu reprezintă substanţa (*substantia*) sa. Ca atare, e cu neputinţă ca substanţa unei alte fiinţe (*substantia alterius entis*) în afara primului agent să fie însuşi faptul de a fi (*ipsum esse*) ».

1. Medievali *versus* Aristotel

Desigur, apropierea de ideea aristotelică de ființă (ὄν) părea, la prima vedere, să corespundă mai bine anumitor aspirații filosofice ale teologiei creştine. O teologie ispitită – atât de propria tradiție iudaică, cât şi de modelul musulman rival – să supraliciteze caracterul de existent (*ens*) al lui Dumnezeu[32], ca şi ideea unei creații din nimic a lumii[33]: lume care, deşi existentă în act, rămâne înțeleasă totuşi ca aflându-se într-o permanentă schimbare, mai mult, în proximitatea dispariției, din moment ce cândva nici nu a fost.

De unde şi firescul cu care această teologie a putut privi faptul de a fi (*esse*) ca pe o calitate în sine, pe care celelalte lucruri (*res*) în afară de Dumnezeu o primesc cu totul din afara lor. O calitate ce nu aparține, prin urmare, realității inerente (*realitas*) sau esenței (*essentia*) acestora, ci vine doar să le însoțească (*accidens*) natura[34], potrivit unei idei ce se va prelungi, de altfel, în metafizica occidentală până la Kant, după care ființa nu e un predicat real (*Sein ist kein reales Prädikat*)[35]. Iar asta, fireşte, chiar dacă raportul unui lucru (*res*) cu faptul de a fi (*esse*) nu este doar exterior, odată ce lucrul ajunge totuşi să existe (*res existens*), iar ființa să-i aparțină în mod efectiv. Aşa încât, în rezultatul final, să nu mai fie vorba numai de o deosebire (*distinctio*), ci şi de o compunere (*compositio*) între ființa (*esse*) şi esența (*essentia*) lucrului creat.

---

32 Cf. celebrul ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (în traducere latină, *ego sum qui sum* (*Vulgata*, Exodus, 3, 14)). Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3

33 Expresia ἐξ οὐκ ὄντων (corespondentul grecesc al lui *ex nihilo*) apare, de altfel, târziu şi direct în greacă în Vechiul Testament, mai precis în *Cartea a doua a Macabeilor*, 7, 28 scrisă, după cum se ştie, abia în epoca elenistică.

34 « *Accident* se numeşte, într-un sens larg, tot ce nu aparține esenței unui lucru; şi astfel este *faptul de a fi* în lucrurile create (*accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis*). » (Toma d'Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, XII, q. 5, a. 4)

35 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, p. 673.

Or, odată ce trebuia să dea seama şi de *esse*, apropierea de Aristotel, pe care conceptul de *ens* părea să o medieze, devenea mai mult decât echivocă. Căci, spre deosebire de ὄν, însemnătatea filosofică a lui εἶναι fusese mai degrabă insignifiantă la Stagirit. Iar asta nu doar din cauza absenţei unei identităţi corespunzătoare celei dintre *ens* şi *esse* atribuite ulterior primului principiu, ci şi pentru că, la Aristotel, compunerea unui lucru nu angajase niciodată între elemente sale însuşi faptul de a fi. De unde şi problemele ce puteau să apară atunci când o asemenea prezenţă constitutivă a fiinţei ar fi trebuit exprimată şi explicată în termenii de referinţă ai ontologiei aristotelice.

Desigur, ideea compunerii lucrurilor nu era străină de aristotelism. Mai mult, felul în care această idee fusese articulată la Aristotel va deveni un model conceptual pentru medievali şi, nu în ultimul rând, pentru Toma însuşi. Şi totuşi compoziţia (σύνθεσις) de care se ocupase Stagiritul privise cu precădere materia şi forma, deosebindu-se, aşadar, de compunerea dintre fiinţă şi esenţă propusă acum. Ca atare, acordul între aceste două tipuri de compunere nu era uşor de obţinut. Iar dacă, în cele din urmă, el va fi totuşi realizat, lucrul acesta se va întâmpla numai în urma unei interpretări nu tocmai fidele a aristotelismului.

2. Răstălmăcirea aristotelismului: forma şi actul de a fi. Câteva probleme

Astfel, în cel priveşte pe Toma, primul pas făcut înspre apropierea de aristotelism a fost să asimileze esenţa cu forma. Lucru uşor şi relativ legitim, de vreme ce îl făcuse şi Aristotel în *Metafizica*, atunci când identificase οὐσία cu μορφή[36]. În schimb, o introducere a fiinţei (*esse*) în paradigma aristotelică nu era doar mai greu de făcut, ci impunea în acelaşi timp o reconsiderare a naturii şi a rolului pe care materia şi forma îl jucaseră la Stagirit, generând în felul acesta însemnate probleme conceptuale.

36 Aristotel, *Metafizica*, VII, 3, 1029a 3.

Într-adevăr, modelul aristotelic de compunere a lucrurilor presupune o reunire de doi termeni sau elemente distincte, dintre care unul are rolul de act, iar celălalt de potență. Iată de ce, atunci când e vorba numai de materie și formă, funcția fiecăreia dintre ele în cadrul procesului de compunere a lucrului material e mai ușor de definit, de vreme ce una va fi obligatoriu un act, iar cealaltă o potențialitate. În schimb, apariția unui al treilea termen – ființa sau faptul de a fi (*esse*) – complică situația. Căci nu e limpede ce rol poate juca acesta în interiorul unui câmp conceptual definit exclusiv prin potență și act. La fel cum devine neclar ce vom avea în cele din urmă aici: două acte și o potență, două potențe și un act, sau un act, o potență și ceva intermediar între ele.

Mai mult, dacă forma este și rămâne un act, așa cum se întâmplă la Aristotel, atunci ființa ar trebui să-i fie subordonată. Sau, cel puțin, așa ar trebui să se întâmple într-o reinterpretare cât de cât fidelă a aristotelismului. Căci, în ontologia aristotelică, forma constituie țelul propriu-zis (τέλος) al generării (γένεσις) unui lucru material. Astfel încât – dacă ar fi să fie scoasă analitic la iveală, cum se întâmplă la Toma – existența lucrurilor ar trebui să fie numai o consecință implicită a procesului pus în mișcare de formă, și nicidecum scopul ultim și determinant al generării. Cum o și dovedește, de altfel, tocmai faptul că Aristotel s-a putut dispensa foarte bine de o tematizare aprofundată a ființei în sensul de εἶναι. Semn că actul de configurare a lucrurilor depășea, în ochii lui, procesul lor de "înființare", forma conferind nemijlocit atât figură, cât și ființă, adică o existență deplină lucrului material. Ca atare, ontologia aristotelică va fi una a formei, sau, mai precis, a ființei-formă, și nu a ființei pur și simplu; lucru valabil de altfel – în paranteză fie spus – nu doar pentru aristotelism, ci și pentru platonism sau neoplatonism.

Or, o asemenea subordonare a ființei față de formă era imposibil de păstrat în contextul tomist. Căci a subordona ființa formei ar fi însemnat ca forma – și, mai departe, esența, despre care am văzut că îi putea fi asimilată – să poată dispune prin ea însăși – deci intrinsec – de ființă. Ființă care, în termeni tomiști, nu ar

mai fi fost atunci exterioară esenței cu care se compune. Ceea ce ar fi transformat lucrul material într-un existent necesar prin însăşi natura sa şi oarecum egal lui Dumnezeu, singurul unde ființa şi esența coincid.

De unde, aşadar, şi problema conceptuală care decurge de aici: şi anume necesitatea admiterii unei ființe care să preceadă forma, în ciuda faptului că forma însăşi trebuie să rămână un act (pentru a respecta afirmațiile lui Aristotel[37]) şi astfel un principiu cu întâietate în raport cu celelalte elemente participante la compoziția unui lucru material.

Pe de altă parte, câtă vreme era vorba numai de realități materiale, situația mai putea fi oarecum salvată. Iar asta din două motive: pe de o parte, pentru că subiectul potențial al ființei (*esse*) nu este doar forma, ci şi materia, iar pe de altă parte, pentru că, deşi actul propriu-zis al subiectului material este ființa, totuşi materia nu poate ajunge la ființă în mod direct şi nemijlocit, ci numai prin intermediul unei forme. Căci materia lipsită de formă nu este efectiv un existent (*ens*), tot aşa cum orice existent trebuie să aibă o formă[38]. Ceea ce face din forma însăşi un act şi o condiție a ființei pentru materie. Aşa cum rezultă şi din afirmația lui Toma după care, « în substanțele compuse din materie şi formă, se găsesc trei principii, şi anume materia, forma şi însuşi faptul de a fi (*ipsum esse*), al cărui principiu, de fapt, este forma (*cuius quidem principium est forma*). Căci materia participă la a fi datorită faptului că primeşte o formă. Prin urmare, faptul de a fi se conformează formei înseşi (*consequitur ipsam formam*) »[39].

Astfel, forma pare să continue să contribuie la ființă, iar ființa să fie condiționată de formă – acel *consequitur formam* –. Căci, după cum spuneam, ființa nu i se poate da materiei fără formă[40]. Şi totuşi, în realitate, suntem deja departe de Aristotel. Căci felul în care forma e înțeleasă acum drept condiție a ființei nu corespunde modelului aristotelic, deşi pare foarte apropiat de

37 Vezi Aristotel, *Metafizica*, IX, 8. Cf. şi *Fizica*, II, 1, 193a 29-b 21.
38 Cf. şi Toma d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. 3.
39 Toma d'Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 6, răspuns.
40 Cf. *ibidem*, q. 9, răspunsul.

presupozițiile originare ale Stagiritului, pentru care forma conferă existență unui lucru, făcând din el un existent propriu-zis (ὄν). Iar asta întrucât, după Toma, forma nu este totuşi sursa ființei, ci doar un intermediar de care materia are nevoie pentru a primi un act de a fi distinct de formă şi superior acesteia. Ceea ce face ca afirmarea formei ca "principiu al ființei" să devină, de fapt, cât se poate de echivocă.

În sfârşit, situația formei şi raportul ei cu faptul de a fi se complică şi mai mult odată ce trecem de la realitățile materiale la cele imateriale. Adică acolo unde lipsa materiei – căreia, ei cel puțin, forma să-i poată servi drept act – face ca forma să nu mai poată fi nimic altceva decât o simplă potență a ființei. Contrazicând, de data aceasta şi mai limpede, afirmațiile lui Aristotel referitoare la caracterul activ al esenței sau substanței (οὐσία) realităților imateriale[41].

Şi într-adevăr, conform lui Toma, « nimic nu se opune existenței unei forme separate de materie, care să aibă ființă, şi nici ca într-o asemenea formă să fie ființă ». Dar asta numai pentru că « însăşi esența formei este în raport cu faptul de a fi precum o potență față de actul care îi este propriu. Şi astfel în formele care subzistă în sine se întâlnesc şi potența, şi actul, întrucât chiar faptul de a fi este actul formei subzistente: formă care nu-şi este propriul fapt de a fi »[42].

Or, în asemenea condiții, pare firesc să ne întrebăm ce le-ar mai putea asigura acestor realități imateriale – şi, prin urmare, şi esenței sau formei lor – o natură activă intrinsecă, care să le compenseze potențialitatea față de ființă şi care să le asigure, aşadar, o oarecare legătură cu reprezentarea aristotelică originară despre ele. Iar asta cu atât mai mult cu cât esența realităților imateriale ar trebui să fie, chiar şi după Toma, mai nobilă decât cea a realităților materiale[43] unde forma mai putuse juca, după cum am văzut, un oarecare rol activ.

---

41 Cf. Aristotel, *Metafizica*, XII, 1071 b 20-21.

42 *Ibidem*.

43 Noblețea esenței realităților imaterialelor vine, pe de altă parte, şi din natura ei simplă, iar nu compusă, ca a esenței lucrurilor materiale. Despre

Desigur, s-ar putea răspunde – aşa cum o sugerează, de altfel, Toma însuşi – că superioritatea şi, prin urmare, şi actualitatea acestor forme e dată de natura lor subzistentă[44]. Ceea ce ar impune însă ca orice subiect să se poată bucura de recunoaşterea unui asemenea caracter activ: adică şi materia, care este, după cum se ştie, principiul subzistenței realităților materiale şi căreia, dimpotrivă, i s-a atribuit întotdeauna o natură potențială.

În fine, o altă expresie a naturii active a formei separate ar putea fi faptul că, deşi actualizată de ființă, forma ajunge şi ea să determine actul de a fi pe care îl primeşte. Căci « faptul de a fi [al realităților imateriale] nu este absolut (*esse earum non est absolutum*), ci primit (*receptum*) şi, de aceea, limitat şi mărginit la capacitatea naturii celui ce-l primeşte, pe când natura sau cviditatea lor e absolută şi nu e primită în vreo materie »[45]. De unde şi ceea ce Toma numeşte *modus essendi*[46], ca rezultat al acestei determinări formale a ființei.

Doar că nici acest efect determinant al formei asupra ființei nu pare să-i confirme actualitatea, de vreme ce forma determină actul de a fi numai în calitate de receptor, conferindu-i anumite trăsături particulare într-un fel asemănător celui în care forma însăşi e individualizată la un nivel ontologic inferior de către materie. Cu alte cuvinte, într-un mod ce corespunde mai curând felului de "acțiune" al unei potențe decât al unui act.

Or, în realitate, problema e insolubilă. Şi ne arată, încă o dată, cât de defectuoasă poate fi uneori recuperarea tomistă a

---

diferența dintre cele două tipuri de esențe, despre caracterul compus din materie şi formă al esenței lucrurilor materiale, ca şi despre *materia non signata*, ca parte a acestei esențe compuse, vezi Toma d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. 1.

44 « Într-adevăr, forma nu este dependentă, ca formă, de materie, ci, dacă există anumite forme care nu pot exista decât în materie, asta se întâmplă în urma faptului că sunt îndepărtate de primul principiu, care este un act prim şi pur. De aceea, formele care sunt cele mai apropiate de primul principiu sunt forme ce subzistă prin sine, fără materie (*formae per se sine materia subsistentes*) (...). » (Toma d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. 3)

45 Toma d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. 4.

46 Cf. Toma d'Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 11, răspunsul la al patrulea contraargument.

conceptelor greceşti: inclusiv, sau mai ales, când este vorba despre fiinţă, esenţă şi de raportul dintre ele.

Cât despre adevărata problemă, căreia observaţiile cuprinse în studiul de faţă îi pot servi numai drept introducere, ea este mult mai amplă şi priveşte însăşi desfăşurarea istorică a filosofiei europene. Căci, deşi credinţa adeseori împărtăşită în Evul Mediu într-o continuitate conceptuală şi terminologică cu lumea filosofică greacă se dovedeşte a fi o iluzie, e limpede totuşi că, fără greci, nimic din ceea ce au gândit sau scris latinii nu ar fi fost posibil. Şi, tot aşa, desigur, dacă e să trecem de la medievali la moderni. De unde, aşadar, şi dificultatea de a descrie şi interpreta până la capăt acest fenomen de *translatio studiorum*, în care nici ipoteza absolutei univocităţi, dar nici cea a completei echivocităţi istorice nu pot fi susţinute fără rezerve. Aşa încât o perspectivă monadologică asupra istoriei filosofiei – ca succesiune de lumi conceptuale închise şi oarecum autiste – să fie la fel de exagerată ca şi opusul ei.

Dimpotrivă, aşa cum am avut ocazia să constatăm şi acum, aceste lumi comunică. Şi nu o fac doar implicit, aşa cum se întâmplă întotdeauna şi inevitabil în istorie, ci pe faţă, conştient, chiar dacă în acelaşi timp cu tot felul de ambiguităţi. Oferind, nu de puţine ori, trecutului o continuare cu atât mai strălucită cu cât e hrănită din neînţelegeri şi contrasens. Iată de ce problema istoriei culturii şi a filosofiei noastre nu e nicidecum uşor de tranşat. Căci, dacă nu ar fi fost toate aceste echivocuri, probabil nu ar fi fost nimic.

Conceptul de eternitate la Sfântul Augustin şi la Sfântul Toma din Aquino

Mădălina-Gabriela Pantea

Introducere

Timpul apare ca şi concept încă din perioada Greciei Antice când, odată cu legendele lui Hesiod, timpul a început să fie asemănat cu Titanul Kronos[1]. După aceste legende parcursul timpului în istoria filosofiei antice va fi unul lin, iar Evul Mediu va conceptualiza la rândul său timpul, oferindu-i un loc însemnat în gândirea sa.

Odată cu Augustin, problema timpului şi a eternității va deveni una mai complexă, timpul şi eternitatea vor comporta o serie de elemente la nivelul conştiinței cum ar fi: memoria, atenția, care constituie conceptul subiectivității în filosofia sa. Augustin, datorită faptului că trăia într-un moment de criză, la intersecția dintre două culturi, credea că sfârşitul lumii este aproape, gândind că timpul trebuie să fie instrumentat în aşa fel încât să ducă la salvarea sufletului. Acest lucru nu se mai întâmplă şi în opera Sf. Toma din Aquino, pentru acesta timpul fiind doar

1 P. Turetzky, *Time,* Routledge, London, p.5

un intermediar între noi şi lumea eternă a lui Dumnezeu. Pentru Sf. Toma este în ordinea firii să aşteptăm, prin timpul dat sufletului în lumea pământească, Judecata de Apoi.

Deoarece modul în care este dezvoltată problema timpului de către cei doi gânditori medievali poate să facă obiectul unui studiu mai amplu, în sensul în care sunt numeroase opere a celor doi gânditori care încă nu îşi găsesc traducerea în limba română, ne-am fixat următoarele obiective pentru acest articol: să aflăm dacă putem să vorbim despre timp în afara creației lumii şi, totodată, să urmărim termenii specifici ce constituie filosofia celor doi, când ne referim la problema timpului. La finalul acestui articol vom face o paralelă între cei doi, pentru a determina dacă timpul a existat înaintea creației. Totodată, cei doi sunt prezentați în capitole separate, tocmai pentru a diferenția paradigmele, deşi Sf. Toma face numeroase trimiteri la Sf. Augustin pentru a-şi argumenta propriile opinii.

Timpul din creația medievală nu este dezvoltat pe larg în cultura română, dar a fost atins prin numeroase traduceri a textelor medievale, printre care cele la care vom face numeroase referințe bibliografice. Tocmai de aceea am ales să folosesc o vastă bibliografie străină. Cu toate acestea, nu vom marginaliza modul de înțelegere a problemei timpului în cultura română, deoarece textele traduse în limba română au fost cele care mi-au făcut cunoscută această temă.

Acest articol este împărțit în două secțiuni: prima tratează sufletul, timpul şi eternitatea în opera lui Augustin. Aici am ales introducem contextul istoric în care trăia acesta şi să urmărim elementele de noutate ce apar odată cu filosofia sa. Vom încerca de asemenea să-i oferim un răspuns întrebării dacă exista timp înaintea creație. Secțiunea a doua este cea în care dorim să aflăm dacă timpul exista înaintea creației şi în filosofia Sf. Toma. Pe lângă elementele specifice tomismului, vom urmări modul în care Toma îşi argumentează propriile opinii făcând referire la textele Sf. Augustin. În concluzii vom stabili dacă timpul există înaintea creației pentru fiecare din cei doi gânditori.

1. Sfântul Augustin: sufletul şi timpul

Sfântul Augustin dezvoltă problema timpului asimilând tradiția neoplatonică şi nuanțând-o cu elementele specifice creştinismului. Problema timpului este dezvoltată pe larg în cartea a XI-a a *Confesiunilor.* Cu toate acestea, Augustin nu se opreşte doar la asimilarea acestor tradiții în ceea ce priveşte problema timpului, ci le depăşeşte întregind această problemă cu elementele specifice filosofiei sale. Unul dintre aceste elemente este subiectivitatea sufletului, la care face referire în momentul în care va raporta sufletul la timp. Totuşi, nu putem spune că este o referire *ad literram*[2]. De fapt, Augustin intenționează să coreleze timpul cu conceptul de istorie, pentru ca astfel să îi dea un sens atât ontologic cât şi eshatologic, şi chiar politic în *De civitate Dei*. Timpul este atât timpul păcatului, cât şi timpul mântuirii, este sensul existenței materiale conştiente a omului.

1.1. Sufletul şi timpul

Timpul pentru Sf. Augustin nu poate fi conceput fără suflet, deoarece timpul există doar atunci când sufletul îl conştientizează. Acest lucru este datorat tradiției creştine pe care Sf. Augustin o asimilează, şi, chiar dacă el asimilează şi tradiția neoplatonică, datorită creştinismului nu poate să construiască un univers propriu, original.

Textul biblic este decisiv pentru întreaga filosofie augustiniană. Bineînțeles că nu trebuie să gândim că întreaga filozofie a Sf. Augustin se construieşte doar pe baza unei asimilări din tradițiile pe care le-am menționat. Timothy George, în articolul *St. Augustine and the mistery of the time*, introduce următorul termen venit din biologie pentru a înțelege mai bine perioada vieții lui Augustin, spunând că trăieşte în *ecotonic moments of history,* termenul *ecotonic* semnificând că acesta este locul unde două ecosisteme

2 Hugh M. Lacey, *Empiricism and Augustine's Problems about Time*, în *Review of Metaphysics*¸22:2, 1968, p. 220

diferite vin împreună, asemenea unui estuar[3]. Prin urmare, el face această analogie cu perioada în care trăia Sf. Augustin spunând în continuare „un ecoton este un loc care este în mod inerent instabil, periculos, întotdeauna fluid, schimbându-se tot timpul, dar de asemenea generativ, vast, explodând de noi posibilități”[4].

În felul acesta trebuie să înțelegem perioada Sfântului Augustin, el trăind la intersecția dintre două culturi diferite, anume desprinderea de Antichitate şi începuturile creştinismului medieval. Aceasta poate fi cauza pentru care Augustin a văzut lucrurile diferit, deoarece Augustin trăia în epoca în care o figură înspăimântătoare îi amenința civilizația. La fel cum, spune T. George, este astăzi Osama bin Laden, Augustin îl avea pe Alaric Vizigotul. Pornind de la acest context istoric, pentru Augustin principalul imperativ era cel al salvării, atât individuale, ca suflet, cât şi colective, vizând întreg creştinismul. El se întreba: cum a ajuns o cultură aşa de mare ca cea romană să colapseze atât de rapid? cum anume eternitatea a ajuns să fie devastată de timp? şi, în final, ce este timpul? Acestea sunt întrebările studiate de către Augustin în cartea a XI-a *Confesiunilor* şi în *De civitate Dei*. Pornind de la acestea, vom urmări cum anume se naşte timpul pentru Sf. Augustin şi vom încerca să răspundem următoarelor întrebări: când anume s-a născut timpul? cum percepem timpul? ce rol are timpul în existența noastră? A apărut timpul în momentul în care Dumnezeu a creat cerul şi pământul, sau înainte de creație, sau în momentul în care a apărut în conştiința omului? Totodată, vom studia şi elementele noi pe care le aduce filosofia sa, vom urmări concepte ca subiectivitatea, ce se naşte în raport cu sufletul, şi conceptul istoriei, care va avea o maximă importanță pentru întreaga istorie a filosofiei.

---

3 Timothy George, *St. Augustine and the Mistery of Time*, în H. R. Poe, J. Stanley Mattson, *What God Knows*, Bazlor University Press, Waco, Texas, p 28.

4 „An ecotone is a place that is inherently unstable, dangerous, ever fluid, changing all the time, but also generative, capacious, exploding with new possibilities.” Timothy George, op. cit., p. 27.

Timpul este adus în discuția în relație cu eternitatea, la fel cum o face şi Plotin, anume distinge de la bun început ceea ce este temporal şi atemporal: „Oare, o, Doamne, când veşnicia este a Ta, nu cunoşti Tu cele pe care Ți le spun eu, ori nu vezi Tu la timp ceea ce se petrece în decursul timpului? Aşadar, pentru ce să-Ți mai înşirui eu aici istoriile atâtor şi atâtor lucruri? În orice caz, nu ca prin intermediul meu Tu să le cunoşti pe acestea, ci pentru ca eu să-mi aprind simțirea față de Tine, şi pe a acelora care citesc rândurile de față, ca să putem spune cu toții: *Mare este Domnul şi lăudat foarte!*"[5]. Acest pasaj relevă apropierea pe care Augustin o face cu eternitatea, în sensul în care, pentru a şti cum putem exista în eternitate, trebuie să ştim cum putem exista în timp. De asemenea, în acest pasaj, pe lângă faptul că urmează tradiția neoplatonică, putem să urmărim îndeaproape întrebarea din punctul de vedere al contextului epocii, anume cum eternitatea poate fi devastată de către timp, şi încercarea de a-i găsi răspunsul. Simultan, putem să mergem şi pe direcția în care Augustin îşi arată devotamentul[6], anume el nu îi reproşează lui Dumnezeu că nu vede ce se petrece în timp. Tocmai de aceea am stabilit contextul istoric, pentru a înțelege această nuanță care nu are forma unui reproş. Rândurile acestea sunt cele care îl apropie mai mult de Dumnezeu, îndemnându-i şi pe cititorii lui să facă acelaşi lucru. Prin urmare, avem spațiul temporal, anume spațiul timpului care nu este destinat lui Dumnezeu, noi fiind incapabili să ştim cum se raportează Dumnezeu la timp. În continuare, pentru a fi mai clară distincția dintre eternitate şi timp, vom urmări modul în care a fost creată această lume şi instrumentele de care s-a folosit Dumnezeu pentru a crea această lume.

1.2. Crearea lumii şi eternitatea

Stabilind această diferență dintre timp şi eternitate care va clarifica, la rândul ei, nedumeririle pe parcursul acestui capitol,

5 Augustin, *Confesiuni*, p 365

6 Timothy George, op. cit., p. 29.

vom urmări modul în care a fost creată lumea. Totodată vom încerca să aflăm dacă timpul a existat dinainte de crearea lumii, sau s-a născut o dată cu cele existente.

Augustin, pentru a exprima creația lumii, în *Confesiuni*, cartea a XI-a, III, 5, ia pasajul biblic din *Facerea* 1,1: „ai făcut Tu, întru începuturi, cerul şi pământul”[7], continuând în IV, 6, unde observăm cum se apropie de dialogul *Timaios,* povestind că cerul şi pământul îşi schimbă înfățișarea în variate chipuri, strigând cu glas tare că au fost create[8]. Totodată, se apropie de Platon şi prin faptul că atribuie bunătatea şi frumusețea celor create pe baza faptului că sunt la fel cu Dumnezeu. Dar se desprinde de Platon prin faptul că acestea nu pot să fie la fel de bune şi frumoase precum este Dumnezeu, deoarece acesta este deasupra tuturor, iar frumusețea şi bunătatea acestuia nu au grade de comparație. Faptul că există cerul şi pământul ne relevă existența unei lumi temporale şi a uneia atemporale, deoarece revelația creştină ne divulgă acest lucru. Tocmai aici se produce desprinderea de platonism, prin actul revelației creştine. Această revelație îl cuprinde pe Dumnezeu în momentul rugăciunii, pentru că, atunci când cerem ceva, El ştia dinainte de ce anume avem nevoie noi[9]. Aici Augustin se desprinde totodată şi de Plotin, pentru că, după cum ştim, în universul plotinian zeilor când li se adresa o rugăciune aceştia răspundeau datorită circularității universului, nicidecum ei nu ştiau dinainte de ce au nevoie oamenii din lumea sensibilă. Dumnezeul creştin ştie dinainte de ce avem nevoie, iar rugăciunea este adresată din dragoste pentru Dumnezeu, eternitatea putând să fie explicată şi mai bine din următorul pasaj biblic: „a Ta este ziua şi a Ta este noaptea, Tu ai întocmit lumina şi soarele”[10]. Din acestea reiese că Dumnezeu este Atotştiutor, coetern acestui univers, el fiind creatorul tuturor, celor văzute şi nevăzute. Totodată, Augustin se desprinde de Platon prin faptul că Dumnezeu nu creează acest univers după

7 *Facerea*, 1, 1.
8 Augustin, *Confesiuni*, XI, 4, 6
9 op. cit., 1, 1
10 *Psalmi*, 73, 17.

modele exterioare, ci creează lumea din nimic, folosindu-se de cuvântul său. Prin urmare, este necesar să urmărim importanța cuvântului în creația instrumentată de Dumnezeu.

Instrumentul pe care l-a folosit Dumnezeu atunci când a creat lumea a fost cuvântul: „La început era cuvântul, şi cuvântul era la Dumnezeu, şi Dumnezeu era cuvântul”[11]. Pornind de la acest pasaj biblic, ne vom opri la una dintre întrebările pe care le-am stabilit pentru acest capitol: exista timp înaintea creației? Dacă la început era cuvântul, iar textul Sf. Augustin ne spune că acesta răsună în întreg universul, în momentul în care a spus să fie cerurile şi pământurile exista o creație materială, iar cuvântul a străbătut acele evoluții prin glasul său[12]. Bineînțeles că acest lucru nu poate să fie rezolvat doar în acest context, gândindu-ne că înainte era o materie. Chiar dacă ar fi existat o anume materie, noi nu putem cunoaşte acest lucru, dar, pentru că la început au fost cerul şi pământul, este imposibil să mai existe ceva în afara timpului. Totodată, înainte de a fi născute cerul şi pământul, nu putem afirma că exista ceva înaintea timpului deoarece, dacă ar exista, atunci ar fi trebuit să se nască ceva în Dumnezeu[13], dar pentru că acest ceva nu este voința, cu ajutorul căruia creează Dumnezeu această lume, acest ceva dinaintea timpului e imposibil să existe. Dacă în Dumnezeu s-ar fi născut ceva înainte de a exista, nu se mai poate afirma că acea substanță este una eternă, iar eternitatea este unul dintre atributele divinității. Iar voința după care creează Dumnezeu această lume este substanța, care exista în Dumnezeu dintotdeauna[14]. Dumnezeu, fiind atotputernic şi etern, există în mod absolut dincolo de orice existență particulară, creată sau increată. Augustin spune: „Nu în timp precezi tu, Doamne, toate timpurile. Tu precezi toate timpurile trecute în sublimitatea unei realități permanent prezente. Tu ai făcut toate timpurile şi eşti dinaintea tuturor timpurilor”[15].

---

11 *Ioan*, I, 1.
12 Augustin, *Confesiuni*, XI, VI, 8, p. 381
13 idem, p. 384
14 idem
15 Augustin, *Confesiuni*, XI, 13.

Acum că am stabilit că nu poate să fie nimic înainte de creație, ca și substanță, vom încerca să aflăm dacă timpul exista înaintea creației. Vom urmări ce înseamnă timpul și vom porni în această cercetare cu întrebarea pe care Augustin o adresează pentru a porni în aflarea lui: „De fapt, ce este timpul? Cine ar putea să explice lucrul acesta simplu și pe scurt? Cine ar putea cuprinde fie și numai în cuget, lucrul acesta, pentru a exprima un cuvânt despre el? Sau noi, în vorbirea noastră, ce noțiune readucem în minte într-un mod mai cunoscut și mai familiar decât acela de timp”[16]. În acest citat și în întregul capitol 14, din cartea XI, Augustin procedează similar cu Plotin, care distinge eternitatea prin faptul că nu este extensibilă. Augustin se apropie de tradiția neoplatonică, care la începutul Enneadei III, 7, începe la fel cercetarea despre eternitate și timp. Acest capitol al cărții a XI-a este cel care ne anunță premisele de la care pleacă în cercetarea timpului, anume el își pune problema că doar în simțirea lui știe ce este timpul, pe când, dacă ar fi întrebat, nu ar mai știi să explice acest lucru. Premisele de la care pleacă sunt că, dacă nu ar mai fi vorba despre un timp care să se scurgă, atunci ar putea să fie confundat cu eternitatea, și la fel s-ar întâmpla și cu timpul prezent dacă acesta nu s-ar scurge. Prin urmare, cum putem să afirmăm că *ideea de timp* există? De aici avem o primă caracteristică a timpului, pentru ca el să fie prezent este imperios necesar să se scurgă în trecut. Vom vedea în demersul pe care îl vom urma în determinarea timpului că în acesta nu poate fi surprins tot ce avem fiind clipa de față, aceasta constituind timpului. Acum vom porni în cercetarea timpului în legătură cu sufletul, pentru că dacă nu am urmări timpul în acest raport cu sufletul, nu am putea nuanța corect problema timpului.

Augustin începe cercetarea concludentă despre timp în momentul în care va vorbi despre timpul lung și timp scurt. Acestea sunt argumentele pe care se vor fonda categoriile temporale, aici intervenind sufletul, subiectivitatea sa, prin memorie și atenție. Deoarece am menționat mai sus că subiectivitatea nu este un concept *ad litteram* în opera augustiniană. Dar la ce se referă

16 Augustin, *Confesiuni*, XI, XIV, 17, p. 387

Augustin când vorbeşte despre timp lung? Pentru a exemplifica aceste lucruri, el ne oferă exemplul anilor, anume timpul lung este determinat pentru noi de o perioadă de o sută de ani înaintea prezentului, la fel numim lung şi pe ceea ce va urma în viitor, anume o sută de ani ce vor urma după momentul prezent. Timpul scurt este determinat de o perioadă mai mică, iar el dă exemplul celor zece zile, dinainte de momentul prezent şi după momentul prezent. Acestea nu-l mulțumesc pe Augustin, deoarece după nu avem cum să ştim ce este momentul prezent, cum determinăm noi timpul trecut şi timpul viitor. Noi nu putem să afirmăm cu tărie existența acestor timpuri, prin urmare problema va fi pusă în felul următor: când anume erau aceşti ani prezenți? În momentul în care noi vorbim despre ei, sau în momentul în care aceştia au existat? Dar anii nu sunt acum, au fost, iar timpul s-a scurs şi a devenit prezent. Pentru că nu poate soluționa această problemă, Augustin face apel la sufletul omenesc: „o, suflet omenesc, să vedem dacă şi timpul prezent ar putea să fie lung, fiindcă ție ți-a fost dat să simți duratele şi să le măsori".[17] Pornind de la acestea, vom observa în continuare că nu va mai fi posibil să vorbim despre timp fără a apela la suflet. Augustin exemplifică acest timpul lung şi timpul scurt prin următoarea demonstrație: dacă se ia primul an din cei o sută, acesta este de domeniul prezentului, pe când dacă luăm cel de al doilea an dintre aceşti o sută de ani, primul an este deja trecut, pe când cel de al doilea se va transforma în ceea ce noi numim prezent, acestea fiind spuse deducem că următorii vor fi viitori. Pentru ca demonstrația să fie completă, trebuie să avem în vedere şi durata anului. Pornind de la demonstrația celor o sută de ani, trebuie să se aibă în vedere că nici anul nu este el în totalitatea sa prezent, anume dacă luăm prima lună a unui an ea este prezentă, pe când dacă luăm cea de a doua lună a unui an, vom observa ca prima este trecută şi vom aplica aceleaşi criterii pe care le-am aplicat şi celor o sută de ani, pe când în momentul în care vom ajunge la o zi, care şi ea la rândul ei este compusă din ore, rezultând că nici măcar ora în întregimea ei nu este prezentă

17 Augustin, *Confesiuni*, XI, XV, 18, p.

deoarece se împarte şi ea în momente la fel cum se împarte orice fel de timp, rezultă din această demonstrație că noi avem doar momentul prezent, iar în felul acesta am demonstrat existența timpului lung şi cel al timpului scurt, „timpul prezent strigă deja că el nu poate să fie lung”[18]. Am ales să demonstrăm această carte a XV-a a *Confesiunilor*, deoarece în această carte este cheia cercetării noastre. Plecând de la faptul că pentru Augustin există doar momentul prezent, iar el se scurge tot timpul, prezentul fiind mereu altul şi altul, dar toate acestea se pot actualiza în conştiința noastră doar cu ajutorul sufletului, fără de el fiind incapabili să resimțim timpul. De asemenea, am ales această demonstrație a anilor ce sunt conştientizați cu ajutorul sufletului, deoarece, în cele ce urmează, acest raport suflet – timp va fi evident, iar numai urmărind acest raport vom putea demonstra în cele ce urmează subiectivitatea şi momentele timpului care se vor transforma în istorie,cu ajutorul memoriei. Întrebările care decurg de aici sunt următoarele: în ce fel măsurăm timpul, prin intermediul categoriilor temporale? Şi cum anume se raportează acest timp la suflet? Acestea fiind spuse, trebuie să cercetăm categoriile temporale, ele fiind cele care ne relevă măsura timpurilor. Pentru Augustin există trei categorii temporale: trecutul, prezentul şi viitorul. Ele pot să existe doar în suflet, fiind imposibil să îşi găsească existența în alt loc[19]. Cu toate acestea, singurul timp pe care îl putem conştientiza este timpul prezent, deoarece noi actualizăm în sufletul nostru mereu fie imagini, fie în amintiri. În momentul în care Augustin îşi aduce aminte de copilăria sa, el este conştient că aceasta face parte din trecut, dar pentru că este capabil să o vadă printr-o imagine, o actualizează mereu în memoria sa ca fiind prezentă[20]. Prin urmare, doar prezentul putem spune că există, celelalte forme de timp fiind doar o actualizare a timpului prezent. Pornind de la acestea „prezentul din cele trecute se află în memorie; prezentul din cele prezente, în privirea atentă; şi prezentul din cele viitoare în

18 idem, 19, p. 389

19 Augustin, *Confesiuni*, XI, XX, 26, p. 393

20 Augustin, *Confesiuni*, XI, XVIII, p. 391.

aşteptare”[21]. Aceste trei tipuri de prezent constituie epistemologia timpului la Sf. Augustin[22]. Iar din această relație epistemologică se va constitui subiectivitatea.

Este important să urmărim această relație pentru că vom observa că timpul se constituie pe următorul raport: timpul trecut, prezent şi chiar viitor se pot conştientiza doar în memorie, noi aducem imagini în memorie cu ajutorul cărora putem să conştientizăm categoriile temporale. Prin urmare, ce este memoria? Este doar acest raport epistemologic pe care l-am menționat? Bineînțeles că nu este vorba doar despre acest raport, mai mult decât atât el dă naştere unui nou raport. Anume, de ce trebuie noi să readucem imaginile trecute şi cele viitoare în memorie? Tocmai pentru a ne conştientiza păcatele, pentru ca viitorul nostru să îşi găsească finalitatea alături de Dumnezeu în eternitate. În continuare, vom demonstra acest raport începând cu memoria care se raportează la *cele în aşteptare* şi la cele trecute, privirea atentă dezvăluindu-ne modul de conştientizare asupra faptelor noastre, momentul prezent fiind tot ce avem. Pentru a arăta ce înseamnă memoria, vom cerceta capitolul a XXVIII, din cartea XI din *Confesiuni* şi vom urma exemplu cântecului. Augustin, în acest capitol, face din nou apel la suflet, anume acesta este capabil de „trei operații mentale, căci sufletul aşteaptă, observă să aştepte ceea ce aşteaptă în ceea ce îşi aminteşte”. Observăm că aceste durate temporale nu se pot împlini numai din unitatea activităților sufletului. Noutatea pe care o introduce filosofia Sf. Augustin se află tocmai în aceste pasaje, în care aflăm că viitorul există tocmai pentru că „în sufletul nostru există aşteptarea”[23], deoarece în tradiția pe care o urmează, cea platonică, nu se face referire la memorie, textul biblic fiind cel care introduce aşteptarea lui Dumnezeu. Urmărind articolul lui Marylin E. Ravicz, acestea pot fi explicate şi în felul următor: „Astfel Dumnezeu are o „istorie” în noi, un original înainte-şi-după al

21 Trei sunt categoriile temporale.

22 Marylin E. Ravicz, *St. Augustine: Time and Eternity*, p. 548

23 Augustin, *Confesiuni*, XI, XVIII, p. 403

experienței conștiente, dând și durând valoare și realitate momentului."[24]

Aflăm că această conștientizarea a trecutului și a viitorului cu ajutorul memoriei vine din argumentul că noi de fapt așteptăm împlinirea devenirii, sufletul nostru tinzând spre existența veșnică în cetatea Domnului. Pe baza acestei așteptări se fondează comunitatea creștină, cetatea lui Dumnezeu, la care ne vom referi mai jos.

Explică Augustin prin intermediul exemplului cu cântecul în următorul fel: atunci când dorim să aducem în discuție un anumit cântec, așteptarea este atentă la întregul cântec, iar atunci când dorim să-l cântăm, suntem trimiși în trecut, atât cât se actualizează și el în memoria mea, iar ceea ce am cântat se transformă în trecut, atât cât se actualizează în memoria mea ce este interpretat. Dar, totodată, memoria noastră este în așteptarea a ceea ce vom interpreta. Simultan, atenția este cea care face legătura dintre „aceea prin care este trecut tot ceea ce era viitor pentru a deveni trecut"[25]. Cu alte cuvinte, atenția este ceea care coordonează așteptarea pe care o avem la începutul cântecului, anume versurile, interpretarea, dar le actualizează devenind prezente, însă din pricina faptului că versurile se scurg la fel cum am stabilit că se întâmplă cu anii, ele devin trecut. Doar în amintirea noastră putem să parcurgem întreg cântecul după ce a fost interpretat. Pornind de la exemplul cântecului, Augustin spune că toate câte s-au întâmplat în cântec sunt părțile lui, iar el va face analogia cu viața omului care este la fel ca și acest cântec, acțiunile pe care le-am întreprins în cântec sunt întreprinse și în viața omului pentru că în Psalmul 30, 19 se spune: „Cât este de mare mulțimea bunătății Tale, Doamne, pe care ai gătit-o celor ce se tem de Tine, pe care ai făcut-o celor ce nădăjduiesc în Tine,

24 „Thus God has a „history" in us, a genuine before-and-after of conscious experience, giving and enduring value and reality to the moment." (Marylin E. Ravicz, *St. Augustine: Time and Eternity*, în *Thomist: a Speculative Quarterly Review*, 22, 1959, p. 548)

25 Augustin, *Confesiuni*, XI, XX, 26, p. 393.

înaintea fiilor oamenilor”[26]. Dar toate acestea se petrec cu ajutorul memoriei, dar percepem fiecare dintre noi cântecul pe care trebuie să-l spunem, sau însăşi viaţa? Am fost învăţaţi pe parcursul acestei cărţi că la început era cuvântul, iar toate câte s-au făcut s-au făcut cu ajutorul cuvântului divinităţii, dar problema la care ne duc aceste exemple este tocmai subiectivitatea. Cum percepem timpul, dacă nu ca şi subiectivitate, pentru că toate acestea sunt percepute de noi în suflet, în feluri diferite, fiecare dintre noi suntem construiţi după principiul individualului. Memoria de asemenea este individuală, tocmai de acea am vorbit despre cântec, dar modul în care l-a expus Augustin este unul universal, am putea spune, însă el nu ne spune mai mult despre senzaţiile sale, deoarece, dacă se vorbeşte despre senzaţii, sufletul nu ar mai avea parte de această conştientizare şi până la urmă, nu ar mai avea parte de atenţie. Mişcările ţin într-un fel tot de timp şi de memorie, pentru că fără acestea două nu le-am putea percepe. În momentul în care memoria este una colectivă, ea devine una comună, anume toţi suntem conştienţi să vorbim în termeni biblici, suntem conştienţi în memoria noastră că Adam a fost alungat din Rai, iar acest fapt nu poate fi conştientizat ca individual, tocmai pentru că el face parte din istorie la care toţi avem acces prin intermediul textului biblic.

Mai mult decât atât, trebuie să vorbim despre istorie în contextul în care timpul rămâne în istorie, şi mai mult decât atât, trebuie să distingem locul pe care îl ocupăm în cetatea Domnului, unde am văzut că suntem destinaţi să trăim. Înainte de a începe să vorbim despre istorie, referindu-ne la *De civitate Dei*, trebuie să atragem atenţia asupra următorului fapt. *De civitate Dei* este o scriere care poate fi interpretată şi din punct de vedere politic, dar intenţia noastră nu este de a face referire la acest tratat din punctul de vedere al politicului, chiar dacă pe alocuri, vom face referire la unele nuanţe de acest fel, tocmai pentru a explica mai bine legătura sufletului cu timpul, care înseamnă devenire. Vom continua cu următoarea întrebare pentru a delimita rolul istoriei: timpul ar mai putea fi perceput dacă n-ar

26 *Psalmi*, 30, 19.

mai fi teoretizat în istorie? Pentru că istoria este un mod de ilustrare a timpului, fără de care n-am mai putea percepe timpul.

Pornind de la categoriile temporale *trecutul, prezentul şi viitorul,* vom spune că acestea sunt conştientizate cu ajutorul memoriei şi al sufletului, dar pentru că avem numai clipa de faţa, trecutul se transformă în istorie, iar viitorul este o aşteptare care la rândul ei, în momentul când se va fi prezentă, se transformă la rândul ei în istorie. Tot pornind de la acestea vom face trimitere la cartea a XIV, 28 din tratatul *De civitate Dei,* unde aflăm că modul în care a fost construită cetatea lui Dumnezeu: „cea pământească prin iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu; cea cerească prin iubirea de Dumnezeu până la disprețul de sine. Una caută gloria în oameni; în timp ce pentru cealaltă cea mai mare glorie este mărturia conştiinţei lui Dumnezeu”[27]. Prin urmare, această nuanță politică a cetății ideale este cea care ne delimitează locul în cetatea lui Dumnezeu, pentru că sufletul nostru este capabil să-şi aleagă locul în cetate prin subiectivitate, conştientizând existența lui Dumnezeu, iar în felul acesta la sfârşitul vieții, pământeşti, viaţa lui se va transforma în istorie, dar va domni în eternitatea alături de Dumnezeu.

Pentru a contura problema istoriei la Sf. Augustin în contextul de care suntem interesați, vrem să arătăm că istoria pentru Sf. Augustin este acea aşteptare, a mântuirii sufletului, a devenirii, după cum spune şi Augustin, referitor la cetatea lui Dumnezeu cea care se află aici pe pământ: „În cealaltă însă înțelepciunea oamenilor este nimic decât pietate, prin care în mod drept este venerat adevăratul Dumnezeu, aşteptând de la el recompensa în adunarea sfinților, nu doar a oamenilor ci chiar a îngerilor, „pentru ca Dumnezeu să fie tot în toți”. Istoria pentru Sf. Augustin semnifică chiar această aşteptare şi încrederea în faptul că, în atotştiința sa, Dumnezeu are un plan de salvare pentru istoria care inițial însemna damnare, decădere, corupere. În contextul în care chiar Augustin credea că evenimentele contemporane lui apropie şi mai mult sfârşitul lumii, în sens biblic, iar creația este momentul de maximă puritate a celor create, e uşor să înțelegem

27 Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 28.

că pentru el tot acest şir de evenimente, de la creaţie şi până la Apocalipsă, reprezintă o decădere. Toată această durată reprezintă istoria, iar istoria are ca prim principiu timpul. În ea sunt integrate atât evenimentele biblice, cât şi istoria necreştină a lumii, fiind de remarcat aici şi considerația deosebită pe care el o are pentru istoria şi cultura Romei antice. De aceea este necesar pentru Augustin să stabilească când anume au început toate aceste evenimente care au dus la momentul prezent şi vor duce la sfârşitul lumii.

1.3. Concluzie

Timpul nu poate să existe înaintea creației deoarece timpul este conştientizat doar odată cu apariția omului, iar subiectivitatea, este cea care ne ajută să ne împlinim rolul în această lume, în sensul augustinian. Omului îi este dat un anumit timp în această lume, iar în timpul acesta el trebuie să îşi conştientizeze păcatele, pentru ca în felul acesta să poată exista pentru eternitate în cetatea Domnului care se află sus, în împărăția lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, când se vorbeşte ce anume făcea Dumnezeu înainte de a crea cerul şi pământul, trebuie spus, urmându-l pe Augustin, că nu avem de unde şti[28], pentru că nu putem delimita acel timp, nu putem să îl cuprindem în conştiința noastră, iar textul face referire la *De civitate Dei:* „Era timpul – şi într-adevăr spunem atât de nepotrivit când nu exista timpul; ca şi cum cineva ar zice că omul era când nu exista încă omul; sau că lumea aceasta era, când nu exista încă lumea aceasta"[29]. Tocmai de aceea este impropriu să spunem că timpul a existat dintotdeauna. De asemenea, tot ceea ce trăim şi reactualizăm prin memorie cu ajutorul imaginilor, se transformă în istorie. Istoria poate să fie percepută individual în momentul în care este vorba doar de amintirile noastre, pe care le reactualizăm în continuu ca fiind prezente, dar în momentul în care conştientizăm istoria

28 Augustin, *Confesiuni*, XI, XIII, p. 386

29 Cf nota 56 la Augustin, *Confesiuni*, XI.

omenirii, acceptând ca ea a fost creată de Dumnezeu şi că a fost nevoie de mântuirea oferită de Fiul Omului, istoria aceasta este percepută ca şi colectivă, iar noi trebuie să ne-o însuşim doar crezând-o în sufletul nostru, care după moarte este capabil să rămână în eternitate.

Prin urmare, timpul pentru Sf. Augustin este instrumentul prin care ne salvăm sufletul, iar dacă timpul nu apare la nivelul conştiinţei ca având finalitatea la Dumnezeu, atunci timpul nu mai este instrumentul prin care sufletul este capabil să se mântuiască. Dacă într-adevăr timpul este cel în care se determină vieţile noastre şi dacă Dumnezeul atotştiutor îl cunoaşte în întregime, şi dacă Dumnezeul atotputernic îl poate schimba pe acelaşi principiu al iubirii prin care a creat lumea, atunci actele devoţionale, rugăciunea, credinţa au un sens.

2. Toma din Aquino şi problema intermediarului

Toma din Aquino este cel care completează problema timpului, din punctul de vedere al tradiţiei neoplatonice şi scolastice, urmărind apoi tradiţia biblică şi cea augustiniană. Spunem că Toma completează problema timpului din punctul de vedere al tradiţiei augustiniene, în sensul în care Augustin nu a avut acces la textele lui Aristotel, pe când Toma din Aquino urmează îndeaproape textele aristotelice. Pe parcursul acestei secţiuni vom observa cum Toma explică creaţia lumii din punctul de vedere al textului biblic, dar se foloseşte de principiile scolastice de cercetare. Totodată, problema intermediarului apare tot din tradiţia scolastică, însă Toma nu va introduce problemele eternităţii şi ale timpului în vreun sistem distinct, deoarece acest lucru nu ar fi posibil, tocmai din pricina faptului că nu poate să se depărteze de tradiţia creştină care în definitiv, are ultimul cuvânt pentru el. Problema intermediarului este tocmai relaţia dintre eternitate şi timp, ce anume le leagă pe cele două? Ce putem să deducem din problema intermediarului? Totodată, vom face referire, urmărindu-l pe Toma, la Augustin, pentru a identifica modul de

a se apropia de tradiția sa, și să observăm modul în care completează acesta problema timpului.

În demersul nostru vom urmări timpul pornind de la creatură, de la cele create, stabilind dacă exista o materie înaintea creației, acesta fiind demersul pe care îl urmează și Sf. Toma.

Vom începe demersul cercetării noastre de la informitatea materiei, pornind de la aceeași întrebare de la care am pornit în demersul cercetării timpului la Sf. augustin, anume dacă exista timp înainte de a fi create cerurile și pământul?

În felul acesta, vom observa dacă întrebarea noastră își va găsi răspunsul prin intermediul lui Toma. Pentru a determina ceea ce înseamnă timpul la Sf. Toma, trebuie să cercetăm întâi creația în Prima Pars din *Summa theologica*, q. 66, anume vom stabili cum este compus sufletul tocmai pentru a ne dezvălui problema intermediarului.

2.1. Informitatea materiei și problema intermediarului

Creația este punctul în care Sf. Toma se apropie de Sf. Augustin, în sensul în care ambii pornesc în cercetarea creației lumii urmând textul biblic. Dar Sf. Toma se depărtează de Sf. Augustin în ceea ce privește această problemă prin faptul că Augustin doar pe alocuri, în demersul său în a afla ce este timpul, se întreabă dacă exista timp înainte de a crea Dumnezeu cerurile și pământul. Iar acest lucru se petrece din pricina perioadei istorice în care trăia. Pentru Augustin, după cum am stabilit, trebuia să fie găsită o soluție pentru salvarea sufletului, dar Toma trăia în perioada cruciadelor, creștinii erau cei care cucereau, iar din această cauză, Sf. Toma va încerca să găsească o soluție pentru a justifica supremația creștinismului. Tocmai de aceea, problema timpului va fi tratată din punctul de vedere al unei intermediarități, deoarece, cum vom observa pe parcursul acestui capitol, viața noastră este una intermediară. La sfârșitul timpului destinat în lume vom fi supuși Judecății de Apoi. Stabilind contextul istoric, vom porni în cercetarea asupra informității. Toma se folosește de numeroase trimiteri pentru a afla ce este informitatea materiei.

Vom observa că Augustin a fost doar vag interesat de această problemă, în sensul în care problema informității materiei nu este un criteriu bine stabilit care să fie necesar deducerii timpului. Tocmai de aceea nu numai în cartea XI, care era destinată problemei timpului, ci pe întregul tratat al *Confesiunilor* putem să descoperim locuri în care Augustin face referire la informitatea materiei care exista înaintea timpului.

Similar, Toma problematizează informitatea materiei, în S.T., Ia, q. 66 *Despre ordinea creației în vederea distingerii*[30], iar noi vom începe cercetarea referitoare la existența timpului înainte de a fi create cele existente cu următorul pasaj pe care Toma îl discută la prima obiecție din q. 66. Tocmai pentru a arăta modul în care este explicată simțului comun, sau poporului, şi tocmai pentru a ne ajuta în demersul nostru, sau mai bine zis pentru a înțelege cum este explicată informitatea de către textul biblic, pentru că informitatea care conține *materia primă nu este alcătuită din nimic,* dar poate să aibă anumite caracteristici. Toma ne oferă următorul pasaj relevant: „Căci Moise nu putea să exprime materia primă poporului neinstruit decât prin asemănarea cu lucrurile cunoscute de ei. De aceea o exprimă prin multiplele similitudini, nenumind-o doar apă sau pământ, pentru ca lor să nu li se pară că materia primă este pământ sau apă"[31]. Un alt motiv pentru care am ales acest pasaj este tocmai pentru a nu ne îndepărta de contextul biblic, deoarece nu vom putea oferi un răspuns informității dacă am face abstracție de contextul biblic. Aici vom observa modul diferit de instrumentare a limbajului, care este tocmai ceea ce îl deosebeşte pe Sf. Toma de Sf. Augustin, deoarece cercetarea sa despre informitate va fi expusă în termeni scolastici, cu referințe bine determinate atât la tradiția augustiniană cât şi la textul biblic.

Pornind de la pasajul pe care l-am ales ca fiind relevant, vom relua următoarea demonstrație, urmărind îndeaproape textul tomist. Pornind de la următoarele întrebări: ce înseamnă informitatea? care sunt elementele cu ajutorul cărora Toma

30 Toma din Aquino, *Summa theologica*, Ia, q. 66, a. 1, p. 563.

31 idem

demonstrează informitatea materiei, înainte de a preceda lumea? (Toma va face referire la termenii substanță, materie şi accident, la care ne vom raporta). Din această ultimă întrebare va rezulta şi situarea sufletului, suflet ce semnifică altceva decât pentru Augustin, din pricina contextului istoric. Totodată, aici vom observa că termenii pe care îi foloseşte provin din tradiția scolastică. Rezultatul demonstrației noastre va fi problema intermediarului, iar totodată vom argumenta de ce am ales pasajul menționat pentru a explica ce înseamnă problema intermediarului pentru omul biblic. Anume, omul nu are acces direct la Dumnezeu, dar tinde spre El şi are nevoie de intermediari pentru a-l atinge.

Informitatea, după cum am văzut, nu se raportează nici la apă nici la pământ, ele având totuşi o formă. În articolul 1, Toma se foloseşte de următorul pasaj biblic pentru a demonstra informitatea materiei în raport cu distingerea ei: „pământul era pustiu şi gol”[32] iar pasajul continuă: „Întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu Se purta deasupra apelor”[33]. Am ales întregul pasaj biblic, pentru a înțelege că opiniile Sf. Augustin şi a Sf. Toma, sunt diferite referitor, la informitatea materiei. Sf. Toma îl aminteşte pe Augustin, spunând că acesta expune o altă variantă[34], în cartea XII, 12 a *Confesiunilor,* anume pământul era invizibil şi necompus. Înainte însă, să vorbim despre modul în care Dumnezeu a creat lumea din nimic. Pentru a ne clarifica întrebarea cu privire la informitate, ce este aceasta, trebuie să avem în vedere următorul raport: Dumnezeu este un agent, *agentul cel mai perfect*[35]. Iar această cauză a agentului perfect trebuie să fie raportată la următoarele elemente care ne vor completa demonstrația: materia, accidentul şi substanța.

Dumnezeu poate să creeze tot ceea ce doreşte, tocmai de aceea poate să creeze o *materie fără formă,* dar Dumnezeu nu a creat materia fără formă, ea este pe lângă Dumnezeu, în sensul în care Dumnezeu este coetern şi putem să facem legătură cu

32 idem
33 *Facerea*, 1, 2
34 idem, p 562
35 idem, art. 1, ob. 3, p. 562

cartea XI, XII, în care Augustin vroia să afle dacă exista vreo materie, anume o creatură înainte ca prin cuvântul Său să creeze cerul şi pământul. Tocmai aici este şi problema lui Toma, dar Toma nu îşi pune la fel întrebarea, în universul său fiind clar că această informitate preceda materia. Ne vom întoarce din nou la textul tomist amintindu-l din nou pe Augustin, pentru a ne continua demonstrația: am văzut capitolul anterior că, la Augustin, Dumnezeu, înainte să creeze lumea, o pregătea. De aceea, Toma îl aminteşte pe Augustin în numeroase rânduri, făcând referire la cartea a XII-a, 12, a *Confesiunilor*. În prima parte a acestei cărți, Augustin găseşte că în afara timpului erau două lucruri pe care tot Dumnezeu le-a creat, anume: „unul, care este în aşa fel făcut încât să dăinuie fără lipsă de ardoare, fără nici un interval de schimbare – deşi schimbător totuşi neschimbat – să se bucure de veşnicie şi de neschimbare; iar celălalt, care este atât de lipsit de formă, încât n-ar fi avut cum trece din cine ştie ce formă în cine ştie ce altă formă de mişcare sau de stare, prin care să fie supus timpului, să se schimbe."[36] Am ales acest exemplu pentru a arăta că şi dacă există ceva care nu are parte de mişcare, acesta este creat tot de Dumnezeu, nimic nu există fără voința lui, după cum am amintit, el este *agentul perfect.* Al doilea motiv pentru care am ales acest pasaj este tocmai pentru a arăta că atât Augustin cât şi Toma urmează tradiția neoplatonică, chiar dacă limbajul folosit de Toma este unul scolastic. Tocmai de aceea este oportun să menționăm că şi Toma este influențat de ierarhia plotiniană a universului. Această ierarhie pentru Plotin, este următoarea: materia inferioară semnifică cel mai jos nivel al ierarhiei şi există în permanență, iar ea poate fi formată oricând, dar pentru Toma, nu se va întâmpla la fel, tocmai că Dumnezeu a făcut această lume într-o anumită ordine, iar pentru a nu strica armonia lumii, materia informă este adusă din starea de haos, ia o formă doar o singură dată, iar acest lucru se întâmplă la crearea lumii.

Acestea fiind spuse, ne vom continua demonstrația făcând legătura cu distingerea creaturilor încă dinaintea creării univer-

36 Augustin, *Confesiuni*, XII, 12

sului, anume, dacă avem în vedere faptul că materia este o componentă a substanței, accidentul nu are nevoie să se petreacă într-un anumit subiect, deoarece el nu se va petrece tocmai pentru că toate lucrările divinității sunt perfecte. Iar dacă informitatea ar preceda forma, atunci cum anume putea să existe în informitate acest raport dintre substanță, materie şi accident? Pentru că aflăm pe parcursul demonstrației tomiste următorul lucru: *sfârşitul creației este ființa în act.* Prin urmare, am putea spune că în informitate nu exista nimic? Deoarece, după cum ştim din tradiția scolastică, ființa este potența în act şi tocmai această este şi miza tomistă, anume rezultatul acestei informități odată cu crearea cerului şi a pământului, este acest rezultat, al compusului dintre materie şi formă, dar dacă avem act, atunci este imperios necesar să existe şi ființa. Prin urmare, nu poate să existe nimic în informitate tocmai pentru că dacă „materia fără formă precedă, înseamnă a spune existent în act fără act, ceea ce implică o contradicție"[37] Pentru ca demonstrația trebuie să fie una validă şi să ne conducă spre ceea este intermediar, trebuie să mai precizăm urmărind textul tomist, următoarele lucruri: ființa în act trebuie să aibă parte de un intermediar şi acesta este dat de om, iar forma trupului omului pentru Toma este dată tocmai de suflet[38], unde va fi nevoie de *essentia* pentru un temei intermediar, dar la acest lucru vom reveni la finalul demonstrației noastre, pentru că trebuie să avem în vedere următorul pasaj care este unul care dă răspunsul demonstrației noastre până în acest moment, anume: „reiese că forma ulterioară nu făcea în sens absolut o ființă în act, ci o ființă într-un anume act, ceea ce este propriu formelor accidentale; şi astfel formele ulterioare ar fi accidente, după cum prin ele nu se ajunge la generare, ci la alterare"[39]. Prin urmare, materia primă, după cum spune şi Toma, nu a fost creată în întregime fără formă şi din nou ne trimite la textul Sf. Augustin. Însă aici cei doi se despart, deoarece pentru Augustin,

37 Toma din Aquino, op. cit., p. 563.

38 Daniela Maci, *Despre creat şi necreat*, în *Studii tomiste I*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 125

39 Toma din Aquino, loc. cit.

după cum spune Toma, informitatea nu poate să preceadă distingerea materiei prime în timp, deoarece atunci, odată adusă într-o stare de ordine acea materie, este deja o *ființă în act,* prin urmare, concluzionează Toma, „ci doar în origine sau în natură, aşa cum potența există înaintea actului, iar partea înaintea întregului”[40]. Pornind de la acestea, acum în finalul demonstrației vom spune că tocmai intermediarul este potența, cum sufletul are nevoie de un intermediar, anume „*essentia* deoarece el distribuie *esse* (temei al existenței) în *Entia*”[41], iar esența este cea care face diferența între ființe, şi este totodată creată de Dumnezeu, care este un agent perfect, după cum am amintit mai sus. Dar esențele sunt intermediare, anume intermediarul este cel care face legătura cu Dumnezeu. Modul în care îl conştientizăm la Toma pe Dumnezeu, este următorul: suntem dați în aceasta lume, după cum vom vedea şi în ceea ce priveşte problema timpului, pentru a ne întoarce la Dumnezeu. Iar modul cum ne însuşim este mereu altul, datorită intermediarului, care face ca în sufletul nostru să fie mereu ceva care se schimbă, iar asta este datorată modului nostru de a fi. Totodată, acesta este motivul pentru care am ales citatul de la începutul demonstrației noastre, deoarece el este cel care ne explică cel mai bine problema intermediarului, anume, putem să ne închipuim problema intermediarului în următorul fel. Înainte exista o anumită materie, informă, dar noi nu putem să o închipuim, tocmai de aceea ne este explicată ca fiind ceva asemănător cu apa şi pământul, în textul biblic de Moise, pentru a nu crede că exista altceva înainte de a crearea lumii. Prin urmare, aceste metafore sunt doar forme intermediare, deoarece odată ce ele în sine ca materie primă sunt potențe pure. Chiar dacă ar fi existat, s-au actualizat şi nu mai pot să existe, metaforele fiind doar intermediare pentru înțelegere. Nu trebuie să uităm înainte de a încheia demonstrația că toate acestea nu s-au întâmplat pentru că Dumnezeu a fost neputincios, ci pentru că Dumnezeu a vrut ca, odată ce totul a

40 idem

41 Daniela Maci, *Despre creat şi necreat*, în *Studii tomiste I*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 125

fost creat „din înțelepciunea sa, ca ordinea să fie păstrată în condiția lucrurilor, cât timp sunt duse de la imperfecțiune, la perfecțiune”[42]. Analiza privind informitatea materiei ar putea continua, dar nu va mai face obiectul cercetării noastre, fiind însă necesar să o amintim, deoarece în cele ce urmează vom cerceta ce înseamnă timpul pentru Sf. Toma, iar în cercetarea noastră dorim să aflăm dacă există timp înainte de creație.

2.2. Timpul şi eternitatea

Pentru că am urmărit informitatea materiei, acum este necesar să urmărim ce înseamnă timpul pentru Toma. Vom urmări, pornind de la demonstrația informității materiei, dacă într-adevăr putem să afirmăm că exista ceva înainte de a se naşte timpul. Toma se apropie de Aristotel prin faptul că atribuie mişcare timpului. Totodată, vom urmări dacă timpul pentru Toma înseamnă subiectivitate la fel cum însemna pentru Augustin, deoarece ne propunem să urmărim similaritățile dintre cei doi şi, după cum am spus mai sus, ne dorim să aflăm în ce mod completează Toma problema timpului. Pentru că s-a stabilit despre informitatea materiei, vom porni cercetarea noastră de la următoarea întrebare: exista timp înaintea creației? Trebuie făcută mențiunea că aceasta lasă loc de interpretări, în sensul în care problema timpului înainte de a fi creat ceva, nu va putea să îşi găsească răspunsul final, acesta fiind şi modul de abordare a Sf. Toma. Întrebarea cu privire la timp a vrut să-şi găsească o finalitate odată cu Evul Mediu creştin, de aceea am ales să interpretăm şi perspectiva tomistă a timpului din *Summa Theologica*. Prin urmare, vom urmări argumentele pe care acesta la dă cu privire la timp, urmărind ceea ce este intermediar corelat în această problemă, dar tocmai pentru că Toma nu vorbeşte despre timp într-o măsură foarte mare, vom corela timpul cu eternitatea. Toma porneşte în căutarea timpului pe filieră platonică folosind termenii scolastici. Problema timpului pentru acest ar-

42 Toma din Aquino, op. cit., p. 564

ticol vine ca şi o completare. Eternitatea este necesară pentru problema timpului la Sf. Toma, pentru că timpul nu înseamnă devenire nici subiectivitate, la fel cum însemna pentru Augustin, mai mult decât atât Sf. Toma este interesat de problema timpului din prisma Judecății de Apoi. Timpul, până la urmă, după cum vom observa, nu este conştientizat prin memorie, timpul înseamnă acea aşteptarea despre care vorbeşte textul biblic, aşteptarea Judecății de Apoi, ea fiind singura care are ultimul cuvânt asupra timpului petrecut în lume. Totodată, în cercetarea pe care o întreprindem referitoare la timp, vom avea în vedere şi faptul că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor. Tocmai din pricina acestui fapt, timpul este întreprins ca aşteptarea Judecății de Apoi.

Vom începe cercetarea privitoare la timp cu un pasaj pe care Toma îl ia din tratatul *Despre Treime*, IV,20. Tocmai pentru a ne susține ipoteza pe care am anunțat-o, anume timpul îl vom corela eternității, vom urmări legătura timpului cu cerul empireu, tocmai pentru a vedea dacă poate să ne răspunde întrebării asupra existenței timpului înainte de creație. Pasajul este următorul „ noi, pe cât ne însuşim prin minte ceva etern, pe atât nu mai suntem în această lume”[43].

Chiar dacă am ales acest pasaj pentru început, nu ne vom opri acum asupra lui, deoarece, el ne va duce în final la concluzia asupra timpului, înaintea creației. Pentru moment alegem să aflăm ce înseamnă cerul empireu în creația tomistă. Înainte de toate, trebuie să atenționăm că textul lui Toma face foarte multe trimiteri pentru a află ce înseamnă cerul empireu. Vom alege pentru o mai bună înțelegere a textului să explicăm etimologia cuvântului empireu, pentru a-i delimita mai bine locul în universul creştin. În q. 61, articolul 4, Toma ne explică existența unui singur univers, iar acest univers „este constituit din creaturile corporale şi din cele spirituale”[44]. Acest fapt, după cum ne spune şi Toma, este ordinea creaturilor corporale şi spirituale, anume îngerii au fost creați în aşa fel încât să se distingă de crea-

43 Toma din Aquino, op. cit, art 3, p. 566

44 Toma din Aquino, op. cit, q. 61, a. 4, p. 522

tura corporală, prin urmare avem o ierarhie a creaturilor, în care cele spirituale se află înaintea celor corporale[45]. Prin urmare, este necesar, după cum spune Toma „a fost potrivit ca îngerii să fie creați în corpul suprem drept, conducători ai întregii naturi corporale, fie că acesta este numit cer empireu, fie că este numit în orice alt fel”[46] Acum ne vom întoarce la q. 66, continuând explicația asupra cerului empireu. Tocmai de aceea ne vom opri la etimologia sa, care pornind de la Porfir, care spune, reluat de Toma: „Dar, Porfir întrucât era platonician, credea că cerul astrelor ar fi cel de foc, şi de aceea îl numea empireu sau eteric, în sensul că termenul eter (*aetheris*) provine de la aprindere (*inflammatione*) şi nu de la rapiditatea (*velocitate*) mişcării, cum spune Aristotel”[47]. Pentru că am stabilit acum aceste diferențe etimologice, ne vom întoarce la începutul articolului 3, q66, unde Toma ne spune că cerul empireu nu a fost creat simultan cu materia informă. Dacă ar fi fost creat deodată cu materia informă, atunci el ar fi un cer mobil, deoarece, urmărind tradiția scolastică, este necesar ca atunci când ceva ce este perceput ca timp, trebuie în el să se găsească o anumită mişcare, dar pentru că cerul empireu nu este unul mobil, el nu poate să fie totuna cu firmamentul care percepe mişcările astrelor, cel creat a doua zi[48]. Am ajuns în acel moment în care, pentru a înțelege relevanța cerului empireu în demersul nostru trebuie să-l corelăm timpului. Problemei timpului Toma nu îi oferă o întindere la fel de mare pe cum o face Augustin, dar am observat că, pentru Toma, timpul se subordonează unor elemente, ca informitate, cer empireu, anume, pentru Toma timpul nu va mai fi privit din punctul de vedere al subiectivității, deoarece, pentru Toma, timpul este mai degrabă explicat în termenii aristotelici, anume mişcare de dinainte de anterior şi posterior. Tocmai de aceea, timpul este necesar să comporte o anumită mişcare. Întrebării referitoare la existența timpului înaintea creației este mult mai

45 idem
46 idem
47 Toma din Aquino, op. cit, art 3, p. 568
48 Toma din Aquino, op. cit, art 3, p. 567

uşor să-i găsim răspunsul, din pricina faptului că Toma urmăreşte elementele pe care le-am amintit, folosindu-se de diferite trimiteri pentru a argumenta că timpul nu poate să existe înaintea creaţiei, iar aceste trimiteri sunt făcute în special la textele lui Augustin. Pentru ca acest demers să fie unul cât mai clar, vom porni explicând că timpul este un instrument, cu alte cuvinte Toma instrumentează timpul pentru a ajunge la eternitate pentru că până la urmă timpul, chiar dacă ne este explicat în termenii scolastici, provine tot pe filieră neoplatonică, numai că eternitatea este locul lui Dumnezeu şi nu al Unului. Doar Dumnezeu există în eternitate, tocmai de aceea Toma, probabil în tratatul *De mundi aeternitate*[49], reprezintă o analiză a întrebării *Dacă lumea ar fi putut exista din eternitate*[50]. Dacă timpul ar fi existat dintotdeauna, Toma nu ar mai problematiza în acest fel despre eternitate, deoarece timpul nostru nu este dat în aşa fel încât să conştientizeze cerul empireu, anume, acesta poate „că are strălucirea slavei, care nu este conformă cu strălucirea naturală". În felul acesta, timpul nu s-a născut o dată cu cerul empireu. Totodată, cerului empireu îi este asociat firmamentul care a fost făcut a doua zi, tocmai pentru că despre cerul empireu nu ni se spune nimic, în sensul în care a fost şi el creat pentru a fi conştientizat. Prin urmare, timpul nu poate să existe înainte de crearea cerului şi a pământului, deoarece el trebuie să comporte o mişcare, iar firmamentul, care este destinat astrelor, comportă un număr datorită mişcării lor. Prin urmare, există timpul înainte de creaţie?

Acestei întrebări acum la final îi vom răspunde în felul următor: timpul nu exista înaintea creaţiei, iar modul în care timpul este conştientizat este după cum am menţionat momentul aşteptării Judecăţii de Apoi. Tocmai de aceea, timpul pentru Toma trebuie să urmeze un traseu bine stabilit pentru a ca sufletul să ajungă în eternitate. Aşteptarea momentului este

49 Alexander Baumgarten, *Extensiunea timpului şi eternitatea lumii la Maimonide şi Toma din Aquino*, în *Studii tomiste I*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 21

50 idem

intermediară, avem lumea care a fost creată, în lume se află timpul, care a apărut în conștiința umană, odată ce a fost creat omul. Nefiind nici o ființă pe acest pământ, înaintea omului care să conștientizeze timpul, deoarece nu era însuflețită. Cerul empireu apare în conștiința umană tot ca un intermediar, anume cerul empireu, poate fi comparat cu locul în care se afla Grădina Edenului, numai primul om având acces la cerul empireu, iar acesta a venit în conștiința noastră prin textul biblic, care este intermediarul între lumea pământească, cea a cerului empireu și cea a lumii eterne în care se află Dumnezeu. Acestea confirmă de ce am ales citatul pe care Toma, îl folosește din Augustin. Totodată acesta este modul în care noi ne însușim eternitatea, pe care o cunoaștem doar printr-o relație intermediară. Prin urmare timpul nu există înaintea creației, chiar și în momentul în care ne însușim ceva etern, prin contemplație, chiar dacă nu conștientizăm timpul, este la fel după cum ne spune Aristotel, noi nu conștientizăm trecerea timpului, în momentul în care este întuneric într-o încăpere, deoarece nu vedem mișcarea, dar sufletul nostru are parte de mișcare. La fel se întâmplă și în paradigma Evului Mediu, anume eternitatea, este însușită prin contemplație, dar tot ce avem este clipa, care comportă o mișcare datorită trecerii timpului.

2.3. Concluzie

Întrebării referitoare la existența timpului înainte de creație, Sf. Toma îi răspunde diferit de modul în care o face Augustin, anume Toma urmează un alt traseu față de Augustin, în sensul în care la Toma nu mai găsim același devotament pe care îl găsim în creația Sf. Augustin, deoarece Sf. Augustin, probabil din pricina faptului că a trăit o perioadă istorică diferită, era mai preocupat de eshatologie. Cu toate acestea, demersul Sf. Toma este unul ce merge pe o cale mai sigură. Adică împrumutând termenii din tradiția scolastică la care Augustin nu a avut acces, construiește raționamentele referitoare la timp într-un mod diferit. Pentru a demonstra dacă există timp înaintea creației, Toma explică ce

însemna informitatea, iar demersul pe care l-am ales pentru exemplificare, în care Moise explică informitatea oamenilor neinstruiți, este ales tocmai pentru a ne explica intermediarele ce aici sunt metafore, tocmai pentru a arăta că pentru Sf. Toma este necesar să existe intermediare, nu doar potențe ce vor deveni act. Intermediarul este acela care ne face legătura cu Dumnezeu, timpul fiind un intermediar, între Dumnezeu şi lumea creată, aceasta fiind lumea pe care o conştientizăm.

Datorită timpului intermediar ne putem însuşi ceva etern, iar dacă noi nu simțim trecerea clipei, acest lucru se datorează faptului că în felul acesta ne-am însuşit ceva etern în suflet doar pentru o clipă, iar acest lucru provine din tradiția aristotelică, în care omul dacă se află în întuneric, nu percepe nici o mişcare, iar tocmai de aceea spune că nu exista timpul, dar sufletul este cel care simte transformare şi trecerea timpului. Aceasta este şi miza textului tomist, atunci când se raportează la timp. Cu toate că am explicat informitatea materiei, ce preceda timpul şi creația, aflăm că timpul nu poate să existe înaintea creației, deoarece nu percepem nici mişcarea cerului empireu, aceste lucruri aflându-se în noi doar la nivelul conştientizării. Prin urmare, Sf. Toma se foloseşte de timp doar ca de un intermediar între lumea dată, cerul empireu şi cerul divinității unde vom fi judecați la Judecata de Apoi.

Concluzii

Timpul pentru Sf. Augustin şi pentru Sf. Toma nu poate să existe înaintea creației, această fiind o contradicție a ordinii universului creat de Dumnezeu. Dumnezeu creează această lume din nimic, cum spune şi Toma, înainte creației exista o materie informă, dar aceasta este percepută de noi doar ca o metaforă intermediară, prin închipuirea cerului şi a pământului dinainte de a fi create. Totodată, nici pentru Sf. Augustin timpul nu poate să existe înaintea creației, din cauza devotamentului pe care trebuie **să-L** arătăm divinității, în sensul în care Dumnezeu înaintea creației nu făcea nimic, pentru că nu există un „înaintea creației"

în timp. Deoarece El ne-a creat după chipul şi asemănarea sa, iar lumea a fost creată din nimic, şi dacă am gândi că timpul există înaintea creației, acest lucru ar fi contradictoriu.

Modul în care se raportează cei doi la textul biblic şi la această problemă a timpului, până la urmă, am putea spune că este o cale prin care ei se apropie de divinitate. Cei doi nu caută doar rezolvarea problemei timpului, ci, mai mult decât atât, ei caută un mod prin care să-şi însuşească ceva etern în minte şi în suflet, pentru a fi mai aproape de Dumnezeu. Ceea ce este fascinant privitor la această problemă este că modul de căutare al divinității se produce în timp şi prin timp, timpul fiind singurul mod prin care ambii pot să-şi conştientizeze păcatele.

Ei asumă din tradiția biblică următoarele: dacă pentru Sf. Augustin devenirea se petrece în timp, sufletul, cu ajutorul memoriei şi prin conştientizarea categoriilor temporale, devine, scopul fiind acela de a ajunge la sfârşitul vieții pământeşti în eternitate, alături de Dumnezeu; Toma instrumentează diferit devenirea sufletului, anume timpul pe care îl petrecem aici pe pământ este unul intermediar, iar toate faptele noastre din timpul vieții pământeşti vor fi judecate la Judecata de Apoi. Dumnezeu este singurul care are ultimul cuvânt asupra devenirii sufletului şi rămânerea acestuia în eternitatea, iar aici este punctul în care Toma se desparte de doctrina augustiniană. Ambii în acest context al devenirii sufletului se despart de tradiția antică, în sensul în care sufletul era şi el o parte integrantă al sistemelor filosofice.

Mai mult decât, atât putem să deducem că timpul pentru ambii lasă loc interpretărilor, adică, tocmai pentru că nu putem sintetiza timpul reducându-l la o substanță, am putea să ne încredem în faptul că timpul poate să existe şi înaintea creației, dar dacă am afirma acest lucru, atunci înseamnă că am nega credința, credința fiind cea care dă sensul timpului la fel cum o prezintă cei doi gânditori. Fără credință, pentru cei doi, nu există timpul, acesta fiind motivul pentru care timpul nu poate să existe înaintea creației.

Timpul este evident un concept dificil de definit în orice paradigmă de gândire. Am observat în acest articol că nici în paradigma clasică, antică şi medievală, nu există un consens deplin în definirea timpului la gânditorii studiați. Cu toate acestea, timpul a fascinat în permanență gândirea şi a provocat filosofia să-l definească. Discursul asupra timpului conține în sine drama existenței umane limitate. De aceea, cercetarea timpului provoacă gândirea să-i găsească un sens, dând astfel sens existenței umane.

Odată cu modernitatea, timpul nu îşi mai găseşte locul într-un univers ierarhic guvernat de Dumnezeu. Începând cu Kant, timpul va fi privit din punctul de vedere al fenomenologiei, fiind definit ca o intuiție sensibilă pură apriori[51], condiție de posibilitate a cunoaşterii lucrurilor[52]. Timpul nu mai este o parte din lumea obiectivă, ci este o parte din gândirea noastră. Timpul îşi pierde sensul de salvare a sufletului, pierzându-se în cotidian.

Dacă teza modernă a timpului este superioară tezei medievale este încă o chestiune discutabilă. Gândirea modernă îşi bazează presupozițiile pe teza ştiințifică a relativității timpului, ea nu îi mai oferă omului un sens al existenței în timp, aruncându-l într-un existențialism fără speranță. Totuşi, orice om doreşte să ştie că viața lui are un sens şi că existența lui nu este doar un accident, o întâmplare, ci o parte din povestea universului înconjurător.

51 Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 81-83.
52 *idem*

Bibliografie

1. Bibliografie principală

Augustin, *Confesiuni*, traducere de Gh. I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007

Augustin, *De civitate Dei contra paganos*, trad. Marchs Dods, Wm. B. Eedermans Publishing Company, Edinburgh, Michigan.

Toma din Aquino, *Summa theologica*, vol. 1, traducere colectivă, Editura Polirom, Iaşi, 2009

2. Bibliografie secundară

***, *Time and Eternity. The Medieval Discourse*, International Medieval Research, vol. 9, Brepols, 2003

Heidegger, Martin, *History of the Concept of Time*, traducere de Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 1985

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1998

Turetzky, Philip, *Time*, Routledge, London, 2002

Adămuţ, Anton, *Sfântul Augustin şi filosofia istoriei*, în *Studii de istorie a filosofiei dedicate profesorului Vasile Muscă*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009

Baumgarten, Alexander, *Extensiunea timpului şi eternitatea lumii la Maimonide şi Toma din Aquino*, în *Studii tomiste I*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009

George, Timothy, *St. Augustine and the Mistery of Time*, în H. R. Poe, J. Stanley Mattson, *What God Knows*, Bazlor University Press, Waco, Texas.

Johnson, A.M., *Time As A Psalm In St. Augustine*, în *Animus*, vol. 1, 1996

Lacey, Hugh M., *Empiricism and Augustine's Problems about Time*, în *Review of Metaphysics*¸22:2, 1968

Maci, Daniela, *Despre creat şi necreat*, în *Studii tomiste I*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009

Ravicz, Marylin E., *St. Augustine: Time and Eternity*, în *Thomist: a Speculative Quarterly Review*, 22, 1959

Adevărul la Toma d'Aquino în contextul viziunii ierarhice asupra lumii şi subiectivității

Marius Nicoară

INTRODUCERE

Textul de față este un scurt studiu asupra ideii adevărului la Toma D'Aquino şi în special asupra modului în care concepția despre adevăr este influențată de viziunea asupra lumii şi subiectivității. Studiul este gândit ca un dialog cu cititorul. Din acest motiv textul este formulat în termeni uneori foarte explicativi, intenția noastră fiind aceea de a contura cât mai clar ideile expuse.

Scopul principal al studiului este localizarea concepției despre adevăr a lui Toma D'Aquino într-un context mai larg de idei care privesc viziunea asupra lumii şi subiectivității. Din acest motiv cea mai mare parte a studiului este dedicată expunerii şi discuției unor idei care au ca funcție clarificarea, relaționarea şi contextualizarea tipurilor diferite de viziuni asupra lumii şi subiectivității.

În prima parte a articolului îl introducem pe cititor în temă şi încercăm să explicăm sensul unor termeni utilizați în filosofia

antică şi medievală.Astfel, sperăm să avem o minimă încadrare conceptuală, absolut necesară ideilor discutate în acest studiu. Tot în prima parte vom face cunoştinţă cu cele două mare tipuri de viziuni diferite asupra lumii (obiectului) şi subiectivităţii (subiectului) din care se desprinde ulterior şi cea de-a treia viziune asupra lumii şi subiectivităţii. Cea de-a treia viziune despre obiect şi subiect ne interesează pe noi în mod special în studiul de faţă, întrucât acest mod de a gândi lumea (obiectul) şi subiectivitatea (subietul) îi aparţine şi lui Toma. Pentru o delimitare cât mai clară a celor trei tipuri de subiectitate şi a celor trei tipuri de obiectitate vom insista asupra lor pe parcursul întregului studiu.

În partea a doua a articolului vom contiuna discuţia despre diferitele moduri în care poate fi gândit subiectul, obiectul şi relaţia dintre aceştia. Tot aici vom expune concepţia despre adevăr a lui Toma aşa cum apare aceasta în Q 16 din *Summa Theologica*[1].

Pentru a aduce un argument al relevanţei lui Toma şi a concepţiei acestuia despre adevăr în context modern şi contemporan vom introduce şi un capitol în care vom analiza critica pe care o face Heidegger concepţiei despre adevăr în filosofia antică şi medievală. Analiza acestei critici o vom face într-un context de idei mai larg, care ne va ajuta inclusiv la clarificarea concepţiei despre adevăr a lui Toma D'Aquino.

Concluziile expuse la sfârşitul studiului, împreună cu cele două scheme (schema celor trei tipuri de subiectităţi şi schema celor trei tipuri de obiectităţi) sunt rezultatul unei cercetări mai largi efectuate de către noi. Pentru cititorul interesat de aprofundarea ideilor expuse şi discutate în acest studiu recomandăm bibliografia oferită la sfârşitul studiului.

1 Aquino, Toma din, *Summa Theologica*, *vol.I,* Editura Polirom, Iaşi, 2009

CUNOAŞTERE ŞI ADEVĂR. CLARIFICĂRI CONCEPTUALE.

Tipuri de adevăr

Într-un dicţionar de filosofie[2] sunt enumerate câteva teorii ale adevărului şi tipuri de adevăr : teoria adevărului ca limită ideală ; teoria adevărului coerentă ; teoria adevărului corespondentă ; teoria adevărului redundantă ; teoria identităţii asupra predicaţiei (sau adevărului); adevărul logic; adevăruri necesare; adevăruri contingente.

În Dicţionarul Explicativ al Limbii Române sunt date următoarele sensuri ale cuvântului adevăr: „*concordanţa între cunoştinţele noastre şi realitatea obiectivă; oglindire fidelă a realităţii obiective în gândire; ceea ce corespunde realităţii; ceea ce există sau s-a întâmplat în realitate; adevăr obiectiv = conţinutul obiectiv al reprezentărilor omului, care corspunde realităţii, lumii obiective, independent de subiectul cunoscător; adevăr relativ = reflectare justă, însă aproximativă, limitată a realităţii.*"

Nu ne-am propus aici să discutăm toate teoriile adevărului şi toate tipurile de adevăr care au fost formulate sau gândite vreodată. Am expus mai sus câteva tipuri de adevăr şi teorii referitoare la adevăr: în primul rând în scopul de a arăta pluralitatea abordărilor posibile; în al doilea rând pentru că dorim să plecăm şi de la simţul comun întrucât încercăm să fim cât mai expliciţi; în al treilea rând pentru că dorim să situam încercarea noastră în contextul larg al studiilor despre adevăr.

În cadrul acestui scurt studiu vom aborda doar aşa-numita teorie a adevărului corespondenţă. Celelalte tipuri de adevăr sau teorii asupra adevărului vor fi atinse doar neintenţionat şi indirect în măsura în care această atingere este determinată de aprofundarea tipului de adevăr de care ne ocupăm aici. De exemplu afirmaţia: „Orice tip de adevăr sau teorie asupra adevărului

2 Blackburn, Simon *Dicţionar de filosofie – Oxford*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p.13-14

porneşte de la nişte presupoziţii" se referă implicit la ceea ce spune afirmaţia. În acest studiu vom încerca să vedem care sunt presupoziţiile adevărului corespondenţă şi le vom discuta puţin pe acestea. Acest tip de adevăr aşa cum îi spune şi numele implică o corespondenţă/o concordanţă. Orice corespondenţă sau concordanţă implică în mod necesar doi termeni sau două entităţi între care există relaţia aceasta. Cercetarea modului în care au fost gândite cele două entităţi şi cum a fost gândită relaţia dintre ele de-a lungul istoriei filozofiei constituie unul din scopurile studiului de faţă.

De-a lungul istoriei filozofiei însemnând evident doar câteva repere pe care le vom pune în discuţie, repere pe care noi le considerăm relevante penru studiul de faţă.

Cele două „entităţi" între care trebuie să existe o relaţie de corespondenţă/concordanţă/potrivire/acord/adecvare le numim azi subiectul şi obiectul. Din istoria filosofiei noi am desprins următoarele modalităţi în care pot fi gândite subiectul şi obiectul.

- Într-o primă modalitate subiectul este gândit ca avându-şi originea într-o subiectivitate superioară situată în absolut şi fiind în absolut această subiectivitate este eternă. Eternitatea ei este dată de originea ei şi este actuală doar în măsura în care păstrează sau accesează „legătura" cu absolutul. Această subiectivitate nu există independent de absolut şi nici eternitatea nu este o proprietate privată a ei. Atât fiinţa cât şi eternitatea sunt date de „contactul" cu absolutul. La fel obiectul este gândit ca avându-şi originea într-un „obiect" superior situat în absolut. Tot astfel în măsura în care „obiectul" îşi are ca atare originea în absolut este etern. Dacă „obiectul" este doar o percepţie/reprezentare/gândire a unui nivel de cunoaştere şi de fiinţă inferior atunci acesta e la fel de trecător/schimbător precum este şi subiectul aflat la acel nivel de cunoaştere şi de fiinţă. Atât subiectul cât şi obiectul sunt integraţi în structuri ierarhice pe/în nivele diferite care semnifică grade diferite de apropiere/depărtare de absolut. Doar absolutul există,

apropierea şi depărtarea însemnând o raportare la un „centru" al său. Relaţia adevărată (adică cea de corespondenţă) între subiect/subiectitate/subiectivitate şi obiect/obiectitate/obiectivitate se stabileşte întotdeauna printr-o instanţă superioară. Relaţia/legătura/întâlnirea între doi termeni/două entităţi este întotdeauna superioară celor doi termeni/două entităţi. Astfel cunoscătorul (subiectul) şi cunoscutul (obiectul) sunt o singură fiinţă în cunoaştere. De fapt cei doi termeni sunt creaţia cunoaşterii.

- A doua modalitate de a gândi subiectul şi obiectul este aceea de a presupune existenţa unei lumi orizontale „populate" cu o mulţime de subiecţi contingenti şi obiecte contingente. Aceste obiecte şi aceşti subiecţi sunt situaţi pe un acelaşi plan orizontal, nu există nivele ierarhice ale fiinţei (oricum ideea de fiinţă este gândită cu totul altfel, (acest altfel nu ne putem permite din lipsă de spaţiu să-l abordăm aici). Relaţia/întâlnirea/legătura între subiect şi obiect are loc pe un plan orizontal atât pe cale empirică cât şi raţională.

Primul mod de a gândi asumă un subiect (o subiectivitate) receptiv(ă) iar cel de al doilea mod de a gândi asumă un subiect (o subiectivitate) intenţională (privată). Această subiectivitate intenţională asumă situarea ei într-un orizont (într-o deschidere spaţio-temporală, socio-culturală locală). Această a doua subiectivitate se gândeşte pe sine ca obiect (se obiectifică). Pentru prima subiectivitate, subiectul este unic (acelaşi pentru toţi oamenii), conştiinţa este unică, în conştiinţă/ în subiect ne întâlnim cu toţii, aici este „locul" de întâlnire. În cazul creştinismului, deci şi în cazul lui Toma, avem pe lângă subiectivitatea unică şi eternă (Dumnezeu) şi o subiectivitate multiplă (individuală) eternă. Sub-iect (aruncat sub) este diferit de ob-iect (aruncat în faţă) tocmai prin situarea (şi gândirea lui) ca substrat al obiectelor. Substanţa este tocmai stanţa (starea) primă a tuturor categoriilor. Despre tipurile de subiectivităţi, implicit despre tipurile

de obiecte şi despre tipurile de relaţie dintre ele vom mai vorbi în cursul lucrării.

Unde este adevărul ?

Gândim folosind cuvinte, ne întâlnim unii cu ceilalţi nu doar corporal ci şi în/prin vorbire, în/prin cuvinte, propoziţii, fraze. Decurge de aici faptul că o clarificare a semnificaţiilor/înţelesurilor cuvintelor pe care le folosim facilitează întâlnirea/înţelegerea reciprocă. Clarificarea o vom face analizând sensurile cuvintelor în contextul în care ele au apărut şi au fost folosite. Subliniem importanţa conştientizării contextului în/pentru înţelegere, astfel încât în tot cursul acestei cercetări despre ideea de adevăr vom încerca câteva clarificări ale termenilor ori de câte ori vom considera util.

Ca urmare vom începe prin a descrie şi explica câteva sensuri ale unor cuvinte pe care le vom folosi pe parcursul acestui studiu. Nu putem vorbi despre adevăr fără să vorbim despre cunoaştere.In opinia noastra adevarul este in cunoastere si vom incerca sa argumentam aceasta idee. In acest scop, pentru inceput vom încerca să vedem semnificaţiile /înţelesurile cuvintelor în contextul lor antic şi medieval.

- De exemplu, pentru ideea de cunoaştere avem mai multe cuvinte în limba greacă veche prin care se încearcă exprimarea şi gândirea acestei idei[3]. Avem: *aisthesis* = *cunoaştere* la nivelul senzaţiei şi percepţiei; *empeiria* = *cunoaştere* prin/în experienţă; *phronesis* = *cunoaştere*, înţelepciune practică; *sophia* = *înţelepciune,* înţelepciune teoretică, o cunoaştere înaltă, adâncă, profundă; *doxa* = opinie, judecată, cunoştinţă, o cunoaştere aflată pe o treaptă inferioară; *gnosis* = cunoaştere în sens general; *episteme* = cunoaştere adevărată şi ştiinţifică, opusă lui *doxa*, *theorein* = a contempla, a cunoaşte prin contemplare. Din toate aceste

3 Peters, Francis E – *Termenii filosofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007

cuvinte care arată diverse forme, instrumente, modalități de cunoaştere noi am ales termenul *gnosis*. Aceasta înseamnă că noi vom folosi cuvântul *cunoaştere* ca echivalent pentru *gnosis*, atât pentru că este cel mai general/cuprinzător fel de cunoaştere, cât şi pentru că transcende opoziția între *episteme* şi *doxa*. Epistemologia a ajuns să însemne în perioada modernă cunoaştere ştiințifică.Acesta e si unul din motivele pentru care am preferat folosirea termenului de cunoastere in locul celui de stiinta. Am mai luat în considerare şi modul în care a fost utilizat acest cuvânt de-a lungul filosofiei antice şi medievale, chiar până azi.

Termenii *gignoskein* (a cunoaşte) şi *gnosis* (cunoaştere) pot desemna în anumite contexte platoniciene sau pitagoriciene cunoaşterea adevărată (opusă lui *doxa*-opinia sau cunoaşterea aproximativă, iluzorie) a ființelor (*onta*) sau chiar cunoaşterea lui Dumnezeu (mai târziu în cărțile gnostice-sau creştin gnostice). Termenul *gnosis* implică un genitiv ce desemnează „obiectul" gnozei. În textele cele mai explicite, obiectul gnosei este „Dumnezeu" sau „Bucuria" sau „Ființa" (ceea ce este aşa cum este). *Gignoskein* este adesea sinonim cu horan (a vedea) sau cu *theorein*. *Gnosis* este legată de o *thea* (viziune, contemplație) şi această „viziune" sau contemplație nu presupune o separare între contemplator şi contemplat (între subiect şi obiect) ci înseamnă participare/comuniune. Este vorba de o *apothesis* (îndumnezeire-intrare în Dumnezeu, în Ființă, în ceea ce este-to on). Gnoza nu este o cunoaştere conceptuală şi discursivă. Este trăire şi experiență. Este transcendere a contrariilor.

- Un alt exemplu al importanței conştientizării semnificațiilor cuvintelor utilizate de diferiți autori ar fi: rațiunea, intelectul, inteligența – care au fost echivalate în diferite contexte cu *logos* şi *nous*, deşi cel puțin pentru perioada modernă şi contemporană au un înțeles diferit, diferență ce produce confuzii.
- În ceea ce priveşte adevărul = veritas = *aletheia* lucrurile sunt mai limpezi (cel puțin pentru faptul că avem doar un

singur cuvânt pentru a desemna ideea de adevăr) deşi interpretarea lui Heidegger a produs unele discuţii, pe care le vom aborda în ultima parte a studiului.

Un exemplu de confuzie la care putem ajunge dacă nu ţinem seama de contextul în care au fost gândiţi anumiţi termeni este cuvântul *nous.* Acesta a fost tradus prin intelect/inteligenţă/raţiune. Aceasta este traducerea consacrată în limba română şi modificarea acesteia ar însemna să nu mai păstrăm legătura cu linia de gândire a lucrărilor deja traduse şi intrate demult în sistemul de gândire nu doar autohton, ci şi în cel occidental. (la limită, schimbarea traducerii ar însemna să facem un efort suplimentar pentru a ne înţelege cu cei de „ieri"). Problema e cu cei de „alaltăieri" pe care încercăm să-i înţelegem şi poate că de fapt problema nu e la ei ci la noi. Cum să facem să-i înţelegem ? Putem să păstrăm această traducere în condiţiile în care păstrăm în câmpul atenţiei (ori de câte ori gândim filosofia greacă veche) faptul că prin cele trei cuvinte, noi utilizăm azi doar o parte din conţinutul semantic al cuvântului *nous* folosit de către antici. Au fost propuse şi alte traduceri pentru *nous*, cum ar fi intelect intuitiv/inteligenţă intuitivă, chiar spirit. Cuvântul spirit indică eternitatea, omniprezenţa şi unitatea „realităţii" desemnate prin *nous*. Traducerea prin intelect intuitiv/inteligenţă intuitivă indică unitatea dusă până la identitate între subiect şi obiect (între cunoscător şi cunoscut). Atât prima (traducerea consacrată) cât şi următoarele două variante de traducere redau aspecte ale conţinutului semantic al cuvântului *nous*. Cea mai nepotrivită traducere este cea a echivalării lui *nous* cu gândire. De la Kant încoace suntem obişnuiţi să facem distincţie între gândire şi cunoaştere. Doar gândirea nu este cunoaştere, în timp ce *nous* înseamnă chiar cunoaştere (în *nous* este prezentă atât intuiţia, cât şi intelectul/gândirea sau raţiunea).În *nous* este prezent atât obiectul, cât şi subiectul. Ceea ce nu e posibil pentru Kant (intuiţie intelectuală sau intelect intuitiv), pentru greci era posibil. Tocmai aceasta reprezintă termenul *nous.* În plus, *nous*-ul făcea parte dintr-un cadru mai larg al existenţei unei subiectivităţi ierarhice cu acces pe verticală la absolut. Această subiectivitate ierarhică

ne interesează în contextul studiul nostru întrucât se referă şi la concepția despre adevăr a lui Toma D'Aquino. Evident, subiectivitatea ierarhică creştină este diferită de subiectivitatea ierarhică a grecilor antici. Noi, când folosim astăzi termenii intelect/inteligență/rațiune îi gândim dintr-o perspectivă neierarhică (orizontală) asupra lumii. Pentru noi obiectul cunoscut este întotdeauna în fața şi distinct (separat) de subiectul cunoscător (care este pentru noi intelectul/inteligența/rațiunea), iar raportul între subiect şi obiect este întotdeauna orizontal. Diferența între „sensibil" şi „inteligibil" pentru greci nu semnifica un raport orizontal, ci unul vertical între două tipuri/nivele ale cunoaşterii (deci nu e un raport între senzații şi gândire, ci între o gândire de un anumit tip/nivel şi o „gândire" de un alt tip/nivel (care nu mai e tocmai/sau numai gândire – din moment ce presupune unitatea între „obiect" şi „subiect"). Cunoaşterea nu are loc în interiorul unui subiect, opusul unui obiect. Cunoaşterea se întâmplă/are lor la intersecția, la interfața între subiect şi obiect (obiectul şi subiectul se construiesc, se influențează, se descoperă reciproc). Cunoaşterea este o relație între obiect şi gând. Cunoaşterea nu este exclusiv un act mental.

Confuzia între reprezentarea orizontală a subiectului şi obiectului şi reprezentarea verticală (ierarhică) se menține atunci când, situăm opinia doar la nivel sensibil şi formulăm opoziția doxa-episteme sau doxa-nous ca un raport între sensibil şi inteligibil. Opinia nu o putem situa nici doar la nivel sensibil şi nici doar în gândire. Atunci când conceptualizăm opinia doar ca o stare mentală (act mental/gând) uităm că originea oricăror opinii se află în zona interacțiunii minții cu intuiția (a gândului cu sensibilul). Opinia este o formă de cunoaştere. Această cunoaştere ne face să ne raportăm într-un anumit fel la noi înşine, la ceilalți, la lume şi la alte cunoaşteri. Deci, opinia ca formă de cunoaştere, apare, se formează tot la intersecția între ceea ce numim gândire şi sensibilitate. Desprindem de aici că opinia nu este un act exclusiv mental, aflat într-o minte în timp ce obiectele, lucrurile, faptele s-ar fi aflat undeva în exterior față de opinii, dintotdeauna. Si nici n-o putem considera exclusiv sensibila. Opinia este

un rezultat al întâlnirii dintre interior şi exterior. Orice opinie presupune o legătură/relaţie prealabilă între interior şi exterior. Aceasta este valabil atât pentru opiniile despre opinii (metacogniţia), cât şi pentru opiniile prin care formulăm propoziţii/enunţuri/judecăţi despre fapte.

Asupra acestor raporturi şi explicaţii vom reveni pe parcursul întregului studiu deoarece ne apare ca fiind cheia înţelegerii celor două perspective diferite de gândire.

Viziunea asupra lumii şi subiectivităţii şi Adevărul la Toma D'Aquino

Cunoaşterea obiectivă. Dualism grec şi dualism modern.

Ce înseamnă cunoaştere obiectivă ? Ideea de obiectivitate s-a construit pornind de la presupoziţia existenţei obiectului în faţa conştiinţei şi independent de conştiinţă (conform limbii latine a ob-iecta semnifică a arunca în faţă). Această presupoziţie implică în mod evident şi presupoziţia existenţei unei conştiinţe (a unui subiect) independent de obiect. Această distincţie netă între subiect şi obiect a intrat în filosofia modernă într-un mod explicit o dată cu *René Descartes. Obiectivismul se distinge de relativism şi de scepticism prin faptul că acceptă (sau postulează) existenţa unui obiect (unei realităţi) care îşi păstrează esenţa indiferent de subiectul cunoscător. Problema obiectivismului intervine atunci când se discută sursele cunoaşterii (adică ale obiectivităţii acesteia). Empiriştii susţin că sursa de bază pentru o cunoaştere obiectivă o constituie simţurile (chiar dacă ulterior informaţiile obţinute prin simţuri vor fi prelucrate de raţiune). Raţionaliştii consideră raţiunea ca fiind sursa obiectivităţii (simţurile fiind înşelătoare, particulare şi relative). Empiriştii îşi bazează cunoaşterea pe raţionamente inductive iar raţionaliştii se bazează pe raţionamente deductive (raţionaliştii considerând că nu putem găsi cunoaştere necesară şi universală pornind de la simţuri). Kant încearcă în „Critica raţiunii pure" o*

sinteză a celor două puncte de vedere (empirism şi raţionalism). Termenii folosiţi pentru a desemna filosofia lui Kant sunt idealism critic sau idealism obiectiv. Nu ne propunem aici să discutăm tipurile de raţionalism sau de idealism. Am încercat doar o minimă clarificare a ideii de obiectivitate în scopul situării acesteia în contextul studiului nostru. Constatăm că obiectul cunoaşterii (atunci când acesta este acceptat sau presupus că există independent de subiectul cunoscător) poate fi gândit în două moduri (cel puţin astfel interpretăm noi că a fost gândit până în momentul de faţă). Cele două moduri sunt: 1. postularea unui dualism ierarhic şi 2. postularea unui dualism orizontal.

1. În cadrul dualismului ierarhic este prezentă ideea unei ierarhii a realităţii/lumii/universului. Independenţa „obiectului" cunoaşterii în cadrul acestui sistem de gândire este dat de faptul că acesta îşi are sursa la un nivel ierarhic superior. Subiectul cunoscător este conceput ca fiind în unitate cu „obiectul" cunoscut. În acest sistem de gândire nu există o distincţie netă/absolută între obiect şi subiect (între cunoscut şi cunoscător), ambele sunt unite de/în cunoaştere. Atât obiectul cât şi subiectul sunt creaţia nivelului cunoaşterii. Există o unitate între cunoaştere şi fiinţă (între cunoaştere şi situarea existenţială a cunoscătorului). Unitatea între cunoaştere şi fiinţă este prezentă la toate nivelele ierarhice ale cunoaşterii şi deci implicit ale fiinţei. Ierarhia începe şi se termină cu absolutul (acesta poartă diverse nume). Această realitate/lume ierarhică are un început şi un sfârşit în creştinism. În gândirea greacă realitatea/lumea (evident se referă la lumea ca întreg/ca esenţă/ca fiinţă) este eternă. Tot ca o diferenţă între creştinism şi gândirea greacă avem prezenţa unui subiect personal/privat nemuritor (pentru creştinism) în timp ce pentru gândirea greacă subiectul nemuritor/etern este comun tuturor oamenilor şi este coextensiv şi cointensiv fiinţei. Eternitatea subiectului este dată doar de/şi în fiinţă (pentru că doar fiinţa este eternă). Această viziune asupra lumii şi subiectivităţii are o reprezentare verticală (ierarhică) a lumii şi subiectivităţii. În acest sistem de gândire dualismul pre-

supune şi o unitate fără de care multiplul şi diversitatea nu pot exista.

2. Să ne întoarcem la dualismul orizontal. Acest sistem de gândire pleacă de la presupoziția existenței unei distincții/ separații nete între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut. În această viziune independența obiectului nu este dată de situarea lui pe un plan ierarhic superior, ci de situarea lui într-o lume anterioară temporal. În acest sistem de gândire creşterea gradului/nivelului de cunoaştere nu este direct proporțional cu ridicarea nivelului ființei. Nu există o unitate între cunoaştere şi ființă. Deşi această distincție a fost formulată explicit de Descartes, acesta asuma existența unui absolut. Gândirea modernă şi contemporană concepe lumea neierarhic. Paradoxal viziunea ştiințifică modernă (care se concepe pe sine ca fiind constituită în opoziție cu religia) are în comun cu creştinismul cel puțin două idei fundamentale (din punctul nostru de vedere) care privesc cunoaşterea şi implicit adevărul. Aceste două presupoziții comune sunt: ideea unui început al lumii/universului (în ştiință, aşa numitul Bing Bang) şi ideea existenței unui subiect (psihic) personal, privat (în ştiință acesta este considerat muritor).

Dualismul ierarhic se deschide, se închide, se desfăşoară, se înfăşoară în şi prin unitate. Dualismul orizontal porneşte de la o situare (şi raportare) locală spațio-temporală dual şi care rămâne dual întrucât rămâne permanent o distanță între fenomen şi lucrul în sine. Intuiția intelectuală (nous-ul grecilor antici) în acest sistem de gândire nu este posibilă.

Adevărul la Toma D'Aquino

Ioan Paul al II-lea, în enciclica Fides et Ratio[4] ne spune că "*Sfântul Toma a iubit adevărul într-un fel dezinteresat. L-a căutat oriunde putea să se arate, evidențiind la maximum univer-*

4 Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, trad.Wilhelm Dâncă, Editura Presa Bună, Iaşi, p.35, vezi Copleston Frederick, *Istoria Filosofiei, vol.II. Filosofia Medievală* în Studiu introductiv, Anton Adămuț, p.2

salitatea sa. În el, Magisteriul Bisericii a văzut şi apreciat pasiunea pentru adevăr."

Vom încerca aici un studiu rezumativ, scurt şi succint asupra textului din *Q 16. Despre adevăr; Summa teologica* a lui Toma D'Aquino[5]. Vom folosi ca reper pentru concepția lui Toma despre adevăr acest text. Din motive de spațiu ne vom referi strict la acest text şi nu vom face nici o referire la alte texte/studii/abordări ale lui Toma asupra acestui subiect (cum ar fi de exemplu: problema dublului adevăr[6] sau teoria celor două subiecte ale cunoaşterii).

Formula care defineşte adevărul *„adecvarea lucrului la intelect"* exprimă faptul că problema adevărului se pune în condițiile în care intelectul este considerat distinct de obiectul său. Adevărul este acordul între rațiunea care judecă şi realitatea pe care o afirmă judecata. Eroarea se reduce la dezacordul lor. Luată în ea însăşi, noțiunea de adevăr se aplică nu lucrurilor ci cunoaşterii pe care o are gândirea despre acestea. Nu există adevăr sau eroare posibilă decât acolo unde există judecată. Judecata este o operație a gândirii care asociază sau disociază concepte. Prin urmare, adevărul se află în gândire. Gândurile sunt cele care sunt sau nu adevărate, mai degabă decât lucrurile. În schimb, dacă avem în vedere raportul gândirii cu lucrurile, trebuie să spunem că adevărul se află în lucruri, mai degrabă decât în gândire. Enunț existența a ceva sau a lui cineva; dacă acest enunț/judecată este adevărat(ă) e pentru că acel ceva sau cineva există într-adevăr. Obiectele unei cunoaşteri adevărate, actuale şi posibile există independent şi anterior de un subiect cunoscător individual. Această existență, această anterioritate a ființei începe, pentru Toma acolo unde începe ființa însăşi şi anume, în Dumnezeu. Obiectele cunoaşterii există şi sunt ființe pentru că Dumnezeu le creează şi le conservă ca acte de existență.

---

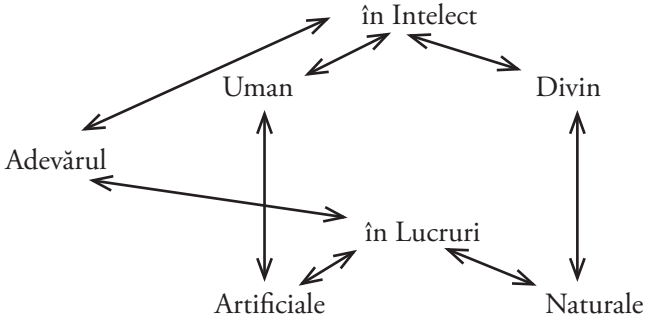
5 Aquino, Toma din, *Summa Theologica*, *vol.I,* Editura Polirom, Iaşi, 2009, p.192-202

6 Baumgarten, Alexander, *Principiul cerului,* Editura Humanitas, Bucureşti 2008, p.241-261

În discuția despre adevăr Toma formulează 8 întrebări:

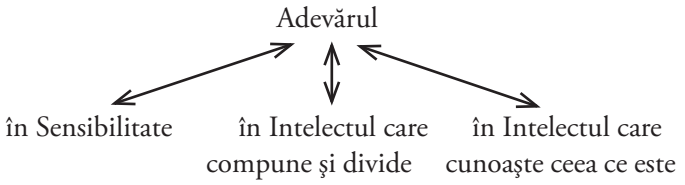
1. *Dacă adevărul se află în lucru sau doar în intelect*

Adevărul în mod principal se află în intelect, în mod secundar se află în lucruri, în măsura în care sunt raportate la intelect ca la principiul lor. Adevărul lucrurilor constă în raportarea lor cu/la intelectul divin. Adevărul intelectului nostru este cauzat de către lucru, dar acest lucru se află în intelectul divin. Astfel, ființa lucrului, cauzează adevărul intelectului nostru şi nu vreun adevăr al vreunui obiect aflat în sine însuşi, pentru că sinele lucrurilor naturale este ființa divină.



2. *Dacă adevărul se află doar în intelectul care compune şi divide*

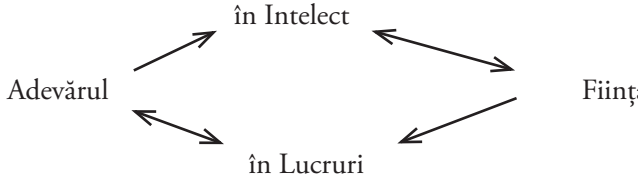
Adevărul se defineşte ca adecvare a intelectului şi a lucrului. A cunoaşte această conformitate înseamnă a cunoaşte adevărul.

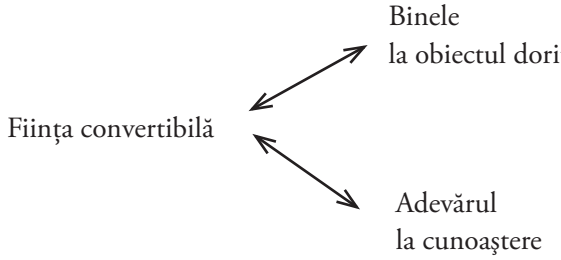


Punctul de vedere a lui Toma conform căruia adevărul se află în intelectul care compune şi divide şi nu în sensibilitate şi nici în intelectul care cunoaşte ceea ce este se sprijină pe Aristotel, care spune că în privinţa celor simple nu există adevăr nici în intelect şi nici în lucru. (Metafizica VI, 4, 1027 b. 27.)

3. Dacă Adevărul şi Fiinţa sunt convertibile sau raportul Adevărului cu Fiinţa

Adevărul din lucruri este convertibil cu fiinţa prin substanţa, în timp ce adevărul din Intelect este convertibil cu Fiinţa, la fel cum Fiinţa este convertibilă cu manifestarea ei. (Intelectul uman la lucrurile artificale, iar Intelectul divin la lucrurile naturale). Fiinţa se află şi în lucruri şi în Intelect, ca şi Adevărul. Adevărul se află principal în Intelect, în timp ce Fiinţa se află principal în lucruri.





4. Dacă Binele este anterior Adevărului

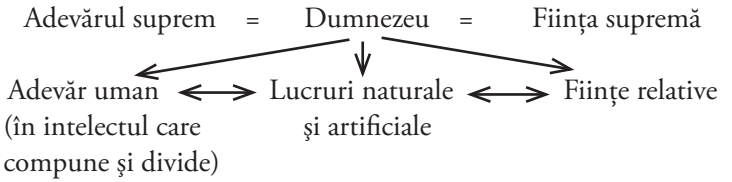
În ordinea celor de dorit, binele există ca universal, iar adevărul ca particular. Binele se află în lucruri. Cele ce se află în lucruri sunt anterioare celor din intelect (uman). Adevărul, din

punctul de vedere al binelui e o specie de virtute[7] (Etica Nicomahică, IV, 7, 1127 a.29).

În ordinea inteligibilelor adevărul este anterior, iar binele este ulterior. Adevărul priveşte fiinţa în sine şi cunoaşterea precede dorinţa. Intelectul înţelege fiinţa, apoi înţelege despre sine că înţelege fiinţa, iar abia în al treilea rând înţelege că doreşte fiinţa. În privinţa aevărului ca virtute acesta este unul particular, de exemplu, adevărul dreptăţii, cel practicat prin spuse şi fapte particulare. Pe când, abordarea adevărului, din punctul de vedere al adevărului, priveşte adevărul în general şi nu sensuri particulare ale acestuia.

5. Dacă Dumnezeu este adevărul

Înţelegerea lui Dumnezeu este măsura şi cauza oricărei alte fiinţe şi a oricărui alt intelect. Adevărul intelectului nostru are loc în măsura în care se conformează principiului său, adică lucrurilor de la care primeşte cunoaştere; iar adevărul lucrurilor are loc după cum se conformează principiului lor, adică intelectului divin.

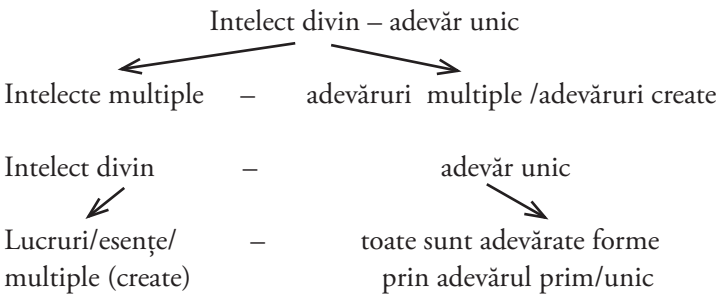

Adevărul suprem = Dumnezeu = Fiinţa supremă
Adevăr uman (în intelectul care compune şi divide)
Lucruri naturale şi artificiale
Fiinţe relative

6. Dacă toate sunt adevărate printr-un adevăr unic sau prin mai multe

Adevărul în sens prioritar se află în intelect şi ulterior în lucruri, după cum acestea se află în intelectul divin.

---

7 Aristotel, *Etica Nicomahica,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti, 1988


Intelect divin – adevăr unic
Intelecte multiple – adevăruri multiple /adevăruri create
Intelect divin – adevăr unic
Lucruri/esențe/ multiple (create) – toate sunt adevărate forme prin adevărul prim/unic

Adevărul prim este mai presus de suflet şi mai presus de mintea raţională. Deci, în sens absolut există un singur adevăr, iar în sens relativ *„adevărurile sunt micşorate de fii oamenilor"* (Psalmul 11, 2 şi Augustin, Explicaţii la psalmi, XI, comm la 2, PL 36,138).

7. Dacă adevărul creat este etern

Adevărul se află în intelectul uman şi în intelectul divin. Adevărul din intelectul uman este dependent de/relativ la adevărul intelectului divin. Adevărul enunţabil se află în intelect şi în rostire.

Adevăr suprem - în Intelectul divin - Etern
Adevăr relativ - în Intelectul uman

Eternitatea unor adevăruri îşi are sursa în mintea divină (singura eternă) şi nu în cea umană.

8. Dacă adevărul este neschimbător

Un enunţ este adevărat în măsura în care acesta stabileşte ceva ce se află, în privinţa unui lucru sau altul în mintea divină. Ex.: propoziţia *Socrate şade* primeşte de la mintea divină să semnifice faptul că Socrate este aşezat. Adevărul există în sens propriu numai în intelect, iar despre lucruri se spune că sunt adevărate în numele adevărului aflat într-un intelect. Caracterul schimbător al adevărului trebuie raportat deci, la intelect.

Adevărul acestuia stă în conformitatea lui cu lucrurile înțelese. Această conformitate poate varia fie din partea intelectului (altă opinie despre un lucru care există în acelaşi mod), fie lucrul se schimbă, opinia rămânând aceeaşi. **Adevărul intelectului divin este cel conform căruia lucrurile naturale se numesc adevărate, şi acesta este neschimbător.** Dacă propoziția *Socrate şade* este adevărată, este adevărată prin **adevărul „lucrului" (din mintea divină**), iar dacă Socrate se ridică, rămâne primul adevăr, dar se schimbă propozițiile în funcție de raportarea la trecut, prezent şi viitor.

Pentru ca un lucru să fie adevărat trebuie să se realizeze o anumită conformitate între intelect şi lucru. Acel lucru trebuie să intre în relație cu intelectul. Dacă intră în relație cu intelectul divin, care stabileşte un raport originar cu lucrurile, întrucât le pune în ființă, avem adevăr ontologic. Pentru Toma, dacă Dumnezeu nu ar fi gândit lucrurile şi/sau nu le-ar gândi, ele nici nu ar exista, nici nu ar fi adevărate.

Analiza criticii lui Heidegger

În primul rând, l-am ales pe Heidegger pentru că este un reper în filosofia modernă şi contemporană şi întrucât se ocupă explicit de tema pe care o abordăm noi în acest studiu.[8]

În al doilea rând, discutăm aici concepția lui Heidegger despre adevăr întrucât acesta critică o formulă consacrată în filosofia medievală: "*veritas est adaequatio rei et intellectus*"[9] prezentă şi în viziunea lui Toma despre adevăr. Heidegger critică această formulă fără a-l numi explicit pe Toma.

În al treilea rând, am inclus această analiză a abordării lui Heidegger în studiul nostru întrucât credem că aceasta ne va aduce clarificări suplimentare în ceea ce priveşte viziunea lui

8 Heidegger Martin, *Repere pe Drumul Gândirii*, Editura Politică, Bucureşti 1988, cap. „Despre esența adevărului" (1930) p. 123 – 161; cap. „Doctrina lui Platon despre adevăr" (1931/32, 1940) p. 161 – 203

9 Ibidem p. 138

Toma despre adevăr şi implicit, în ceea ce priveşte viziunea autorilor antici şi medievali pe această temă.

În al patrulea rând, intenționăm ca analiza criticii lui Heidegger să fie o pledoarie pentru importanța contextului atunci când studiem/gândim un text. După părerea noastră, Heidegger (deşi pledează şi el pentru revenirea la sensurile originare ale termenilor filosofici), cel puțin în cazul de față greşeşte întrucât gândeşte un gând (o idee) în afara contextului său. Critica lui Heidegger asupra istoriei filosofiei de la Platon încoace, credem că nu stă în picioare. În rândurile următoare vom încerca să argumentăm de ce critica lui Heidegger nu e întemeiată.

Heidegger ne spune[10] că Platon mută esența adevărului din aletheia în idee. „*Aletheia ajunge sub jugul lui idea*" sau „*ideea se înstăpâneşte asupra lui aletheia*". Conform lui Heidegger, Platon ar opera un transfer al esenței adevărului dinspre ființă înspre idee (aceasta însemnând, conform lui, înspre „corectitudinea privirii"[11]). De această „ieşire" din ființă, de această deplasare de la ființă la idee şi discurs s-ar face apoi vinovată întreaga istorie a filosofiei occidentale (care, spune Heidegger, a uitat ființa).

Aşa să fie oare? Într-un studiu contemporan de teorie a cunoaşterii[12] ni se spune că „*Platon concepe întreaga cunoaştere ca pe un fel de a vedea şi ştiința ca pe un fel de a vedea lucrurile cu ajutorul unui „ochi al minții"* – în ambele situații fiind vorba despre „*ceea-ce-este-cu-adevărat" într-un sens apăsat, adică despre ideile înseşi ca adevăratul fiind*".

Conceptul platonic de idee/idei este înțeles de multe ori ca „obiecte" (forme) veşnice aflate într-o lume/„locație" veşnică. Oare este potrivită echivalarea ideii cu un „obiect" (fie el şi veşnic) ? Această transformare a ideilor lui Platon în „obiecte" de către gândirea modernă este oare conform cu ceea ce a gândit Platon prin idee ? În limba greacă veche rădăcina « id » este un

10 Ibidem p.194 – 195

11 Ibidem p. 195

12 Herbert Schnadelbach, *Introducere în teoria cunoaşterii*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2007, p.40

participiu trecut şi înseamnă literal *actul de a fi văzut*[13] şi deci „*idea*" şi cuvântul „*eidos*" înseamnă la origine figura sau forma lucrului văzut. Dacă rădăcina « *id_*» presupune o situare în act atunci în ce măsură *idea* sau *eidos*-ul pot fi asimilate doar cu nişte „obiecte". Obiectul este conceput ca fiind ceva pus/aflat în faţa unui sau oricărui subiect posibil. Obiectul în acest sens este anterior şi independent faţă de orice subiect cunoscător. Aceasta ar fi viziunea modernă despre subiect şi obiect ca fiind ambele distincte şi independente unele de altele. Să revenim la idee. Cum am putea să spunem în limba română pentru a sugera faptul că ideile lui Platon sunt în act ? "Ideere" ? Am avea atunci "a ideea" infinitivul pentru "ideere". Evident că la Platon veşnicia ideilor este dată de nemişcare, dar ce înseamnă nemişcare la Platon ? După părerea noastră idea lui Platon (văzutul) dacă nu se confundă cu vederea (cu acţiunea de a vedea, cu faptul de a fi în act) totuşi o presupune. Nu putem avea un văzut fără un văzător şi fără vedere. Vederea este locul unde ambele, văzător (subiect) şi văzut (obiect) se întâlnesc. Credem că Platon prin cuvântul idee a avut în vedere şi prezenţa actului şi nu doar a obiectului, deşi doar la Aristotel întâlnim într-o formă explicită necesitatea ca primul motor să fie tot timpul în act. Oare Platon gândea ideile ca fiind statice ? Nu era Platon conştient că „*id*" este un participiu trecut care înseamnă „actul de a fi văzut" ? Poate că era conştient, dar n-a spus-o într-o formă explicită pentru că i se părea prea evident. În acest participiu trecut avem o unitate între prezent şi „trecut" („trecutul" lui Platon făcând referire şi la procesul de cunoaştere al adevărului – la *anamneza* – la faptul că noi am văzut cândva ceea ce revedem/recunoaştem (accesăm/actualizăm) acum. Tot aici avem o unitate între văzut şi vedere aşa cum am arătat mai sus.

Nu intenţionăm să facem şi noi aceeaşi greşeală gândindu-l pe Platon prin termenii lui Aristotel, deci atribuindu-i lui Platon ceea ce acesta nu a spus. Totuşi credem că limbajul lui Aristotel este mai apropiat de/şi mai potrivit pentru înţelegerea gândirii lui Platon, decât limbajul cartezian pe care îl critică Heidegger,

13 Ibidem p. 39

crezând că realizează o critică asupra lui Platon şi asupra istoriei gândirii pornite de la Platon. Desigur, Heidegger nu-l nominalizează pe Toma în critica sa. Ceea ce critică Heidegger este de fapt o teorie a cunoaşterii trecută prin filtrul cartezian.

Noi credem că la Platon actul (ca acțiune – adică vederea) este presupus în actul ca rezultat/ca produs/ca obiect (adică văzutul). Făptuirea este presupusă în faptă. Nu putem avea faptă fără făptuire. În făptuire are loc unitatea între făptuitor şi faptă. În limbaj aristotelic *ergeia* este presupusă în *ergon. Ideerea* (dacă putem formula astfel în limba română în scopul de a fi cât mai expliciți) credem că este prezentă şi presupusă în orice idee la fel cum gândirea şi a gândi sunt presupuse în orice gând. Dacă încercăm să formulăm la infinitiv un „*a ideea*" constatăm de asemenea prezența actului în idee. Şi atunci mai sunt ideile lui Platon nişte „obiecte" statice şi neschimbabile ? În ce sens sunt statice şi neschimbabile ? Nu a încercat oare Platon să sintetizeze pozițiile lui Parmenide şi Heraclit ? Nu era oare Platon conştient de necesitatea găsirii unei unități între stare şi mişcare ? Conceptul de participare la idee poate sugera tocmai deschiderea unei idei față de toate ideile similare ei. Acest „spațiu" deschis pentru orice altă idee similară sugerează de asemenea un aspect de nedeterminare a ideii. Ideile lui Platon reprezintă generalul în care este inclus orice particular al aceluiaşi gen, atunci unde mai rămâne critica lui Heidegger ?

Ideile lui Platon presupun ființa, nu sunt o ieşire din ființă sau o depărtare de ființă, aşa cum afirmă Heidegger. Cunoaşterea la Platon este ierarhică şi depinde de situarea ontologică (depinde de situarea în/la diferite nivele ale ființei). „Calitatea" văzutului este la acelaşi nivel cu calitatea văzătorului, ambele presupunând prezența vederii. Nu este posibilă la Platon, o cunoaştere independentă de situarea existențială. Nivelul cunoaşterii este dat de nivelul existențial. La fiecare nivel al cunoaşterii se schimbă atât obiectul (cunoscutul), cât şi subiectul (cunoscătorul), ambele fiind una în cunoaştere.

Ideile lui Platon sunt statice, veşnice şi nemişcate în sensul în care sunt identice cu sine, iar mişcarea (participarea, cum o numeşte Platon) are loc doar în interiorul lor.

Heidegger critică la Platon faptul că nu mai situează adevărul în ființă ci în adecvarea privirii, în trecerea omului de la o stare la alta (în mitul peşterii) – trecerea omului de la o privire mai puțin corectă la una mai corectă, deci un accent pe „corectitudinea reprezentării". Conform lui Heidegger, Platon „alterează" adevărul, esența adevărului prin raportarea lui la enunț (ca potrivire între reprezentare şi ceea ce este prezent).

Heidegger nu realizează că o astfel de interpretare a lui Platon este tributară paradigmei moderne asupra lumii. Viziunea modernă asupra lumii nu asumă existența unei ierarhii a acesteia, iar subiectul cunoscător cu reprezentările lui este cu totul altul decât subiectul lui Platon. Într-o viziune orizontală asupra lumii (aşa cum e viziunea modernă) avem o mulțime de subiecți şi o mulțime de obiecte aflate într-o lume comună. Subiecții şi obiectele există independent unii de alții şi unele de altele. În momentele de întâlnire reciprocă apare percepția/vederea/cunoaşterea (eventual reciprocă în cazul subiecților). Gradul de cunoaştere pentru aceşti subiecți nu afectează şi nivelul de ființă (sau reciproc, nivelul ființei să afecteze nivelul de cunoaştere). Aceasta să fi fost viziunea lui Platon despre realitate şi cunoaştere? Evident, nu. În mitul peşterii, Platon, ne arată că realitatea presupune grade/nivele diferite, iar realitatea cea mai reală, adevărul cel mai adevărat se află de fiecare dată în spate (adică pe un nivel ierarhic superior). Viziunea lui Platon avea la bază o viziune ierarhică a lumii/realității. La fel şi pentru cunoaştere. Suntem obişnuiți să gândim obiectul ca fiind ceva stabil, identic cu el însuşi şi independent de orice percepție subiectivă. De câte ori confundăm aceste obiecte cu ideile lui Platon, comitem o mare eroare. Suntem tentați să gândim ideile lui Platon ca pe nişte „obiecte ideale" (ce o fi oare acestea ?) şi spunem că (presupunând că asta spune Platon) pentru a le percepe avem nevoie de o percepție pură, nemijlocită lipsită de presupoziții şi de con-

text. De fapt, pentru Platon, cunoaştem din idei în funcţie de nivelul existenţial (nivelul de fiinţă) la/în care suntem.

Cunoaştem din Ideea de Bine, Adevăr, Frumos, Dreptate atât cât ne permite nivelul ontologic la/în care suntem. Deşi suntem împreună în „aceeaşi" lume sensibilă, nu suntem la acelaşi nivel de fiinţă. Creşterea gradului de cunoaştere presupune implicit şi creşterea gradului de fiinţă. Platon nu concepea cunoaşterea printr-un raport între subiect (interior) şi obiect (exterior). Interioritatea lui Platon este verticală. Recomandarea lui Socrate „Cunoaşte-te pe tine însuţi" nu se referă doar la o subiectivitate personală privată ci se referă la fiinţialitatea fiinţei umane. Nemurirea sufletului la Platon nu se referă la această subiectivitate privată ci la fiinţa unică. Doar în măsura în care este accesată (şi atât cât e accesată) este nemurirea posibilă. În acelaşi sens foloseşte Platon şi termenul de „ana-mneză". Cuvântul „ana" fie că îl considerăm prepoziţie, fie adverb înseamnă acelaşi lucru *: înapoi, în sus*. Şi aici se constată mişcarea verticală a cunoaşterii.

În ierarhia cunoaşterii la Platon avem două modalităţi de cunoaştere: *dianoia* (inteligenţă/gândire discursivă) şi *noesis/nous* (tradus de obicei cu intelect/inteligenţă şi uneori prin intelect intuitiv/inteligenţă intuitivă). *Nous* este o cunoaştere nemijlocită care presupune unitatea între cunoscător şi cunoscut (adică tocmai unitatea a ceea ce Heidegger reproşează lui Platon că a separat – unitatea între cunoaştere şi fiinţă). Separarea este prezentă doar până la nivelul lui *dia-noia* (*dia* poate fi prepoziţie sau adverb, în amândouă cazurile are sensul de a separa, a diviza, a rupe). Deci doar până la dianoia este prezentă separaţia între subiectul gânditor şi obiectul gândit[14].

În privinţa „subjugării lui aletheia de către idea" recomandăm chiar interpretarea lui Platon[15] asupra termenului *aletheia*. Considerăm că interpretarea lui Heidegger asupra lui *aletheia* este opţională în sensul în care mai sunt şi altele posibile, iar noi

14 Anton, Dumitriu, *Aletheia*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p.298

15 Platon, *Opere Complete*, *Vol. II Cratylos*, 407, a, b, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 28;

credem că varianta lui Platon din Cratylos este una mai potrivită. Dacă tot putem analiza cuvântul *aletheia* (despărțindu-l în *a* privativ şi *Letheia*, aşa cum o face Heidegger) de ce nu am putea să-l despărțim în ale-theia considerând *theia* ca fiind nucleul/rădăcina de bază a cuvântului aşa cum o face chiar Platon. Dacă aletheia înseamnă adevăr şi sursa adevărului este divinitatea atunci este evident că etimologia oferită de Platon este mult mai potrivită: *ha theonoa*, *theou noesis*, *ta theia noousa* = gândire a divinității, gândirea divină. Athenaa ar fi însemnând la origine însuşi cugetul sau gândirea. De asemenea ştim că ea este zeița înțelepciunii. Avem şi *theoria* cunoaşterea cea mai înaltă. În aceste condiții constatăm că şi cuvântul *aletheia* conține în el însuşi referire la vedere/gândire/cunoaştere. Aceasta pentru că în gândirea vechilor greci cunoaşterea nu poate fi separată de ființă decât cu riscul de a avea o cunoaştere (gnosis) de nivel inferior care pentru Platon nici nu se numea cunoaştere. Pentru Platon cunoaşterea şi ființa sunt coextensive şi cointensive.

În urma celor discutate aici (şi în cursul acestui studiu) putem spune că suntem de acord cu Heidegger în două privințe: 1. importanța revenirii la origine în scopul de a ne cunoaşte şi înțelege pe noi înşine; 2. importanța studierii ideilor şi a cuvintelor purtătoare în contextul în care au apărut.

Dezacordul nostru referitor la Heidegger este prezent tot în două privințe: 1. Critica (interpretarea) pe care o face la Platon şi la istoria filosofiei occidentale de după Platon; 2. interpretarea concretă pe care o face ideii adevărului la Platon şi la grecii antici (nu suntem de acord cu interpretarea propriu-zisă, o considerăm utilă doar prin cele două idei asupra cărora ne-am exprimat acordul mai sus).

În privința lui Toma credem că acum este evident faptul că, concepția acestuia despre adevăr nu poate fi redusă la formula *adequatio rei et intelectus*. Am văzut că pentru Toma adevărul îşi are izvorul în ființa divină. Ființa lui Heidegger nu este aceeaşi cu ființa divină a lui Toma, dar putem constata că Toma nu reduce adevărul doar la nivel propozițional sau doar la nivelul gândirii umane. „Citirea" lui Toma necesită o situare prealabilă

în contextul de gândire specific acestuia. Ne referim aici la viziunea asupra lumii („obiectului") şi subiectivității (subiectului) specifice creştinismului. Orice scoatere din context a ideilor lui Toma poate duce la neînțelegeri.

CONCLUZII

Concluziile la care am ajuns nu sunt ultime. Ele reflectă stadiul cercetării. Astfel, concluziile noastre sunt următoarele:

Prima noastră concluzie este prezentă în prima parte a studiului. Adevărul se află în cunoaştere. Ce înțelegem noi prin cunoaştere am văzut în prima parte a studiului. Folosim cuvântul cunoaştere în cel mai larg sens posibil (pentru orice tip de cunoaştere). Cunoaşterea, deci, este un "loc de întâlnire", o relație/o legătură care există între cunoscător (subiect) şi cunoscut (obiect). Această legătură/întâlnire pare să fie anterioară subiectului şi obiectului din moment ce ea creează obiectul şi subiectul şi ea este "locul" în care putem depăşi atât obiectul cât şi subiectul. Libertatea față de cunoscut (obiect) şi față de cunoscător (subiect) o găsim în cunoaştere. Relația pare să fie anterioară termenilor (entităților). Unitatea pare să fie anterioară multiplului. Oricum şi multiplul este o pluralitate de unități, iar pluralitatea este cunoscută prin unitate, altfel unitățile plurale nu s-ar întâlni niciodată. Punctul comun pare să fie premergător oricărei cunoaşteri şi deci, oricărui adevăr. Altfel, ar trebui să postulăm nimicul/neantul/neființa, iar cel care postulează aceasta trebuie mai întâi să fie.

A doua noastră concluzie se referă la modul cum au fost concepuți subiectul şi obiectul de-a lungul istoriei filosofiei. Astfel, am identificat trei tipuri de subiectivități şi trei tipuri de obiectități. Concepția despre cunoaştere şi adevăr s-a modificat/se modifică în funcție de concepția despre subiect şi obiect.

Cele trei tipuri de subiectivitate (sau subiectitate) sunt următoarele:

1. Subiectivitatea unică şi ierarhică. Aceasta îşi asumă o subiectivitate numai întrucât/şi numai în măsura în care

își are originea într-o subiectitate unică. Asumă și o ierarhie a nivelelor de subiectitate. Această subiectitate este eternă prin eternitatea dată de ființa unică.

2. Subiectivitatea ierarhică și personală/privată. Aceasta își asumă o ierarhie a subiectității care își are originea în divinitate. Simultan, însă, își asumă și o subiectitate personală/privată, eternă, prin eternitatea oferită de divinitate.
3. Subiectivitatea orizontală, personală/privată/finită, muritoare. Aceasta își asumă o subiectitate situațională, localizabilă spațio-temporal și socio-cultural, constituită prin convenție socială.

Cele trei tipuri de "obiecte" (sau obiectități) sunt următoarele:

1. Obiectitatea unică și ierarhică. Pentru aceasta lumea este ființa unică, ierarhică și eternă. Există o identitate între obiect (lume) și subiect (ființă) în și prin ființă. Aici avem o dualitate circulară (ființă – neființă deschisă și închisă în ea însăși), o dualitate în interiorul unei unități veșnice.
2. Obiectitatea ierarhică, unică și multiplă. Pentru această obiectitate lumea (adică obiectul) este o creație ierarhică unică prin divinitatea ei și multiplă prin corporalitatea subiecților personali. Această obiectitate este finită, este o creație a lui Dumnezeu. Există o dualitate spirit – materie, bine – rău.
3. Obiectitatea unică și oriziontală. Pentru aceasta lumea este o materie în a cărei potență se află proprietatea de a autoevolua. Obiectitatea aici este finită (Big-Bang). Lumea este un obiect pur. Subiectul este o autoevoluție a obiectului (materiei).

Pentru o analiză mai adâncă a celor trei tipuri de subiectități și a celor trei tipuri de obiectități am atașat două reprezentări schematice în Anexe.

Am optat pentru situarea reprezentanților în cadrul celor trei tipuri de subiectități și/sau de obiectități în funcție de trei repere:

1. prezența explicită la aceştia a acestor idei fundamentale specifice
2. chiar dacă aceste idei nu sunt prezente explicit la aceşti reprezentanți, dar în opinia noastră sunt presupuse (sau implicit sau subconştient)
3. implicațiile şi consecințele ideilor lor duc la încadrarea în cele trei tipuri de subiectivități şi/sau obiectități

Astfel, constatăm că nu există o delimitare netă tocmai întrucât există şi puncte comune. Fiecare dintre reprezentanții situați doar într-o anumită viziune se pot foarte uşor recunoaşte (prin punctele comune) şi în celelalte două viziuni asupra lumii şi subiectivității.

În ceea ce priveşte concepția despre adevăr a lui Toma D'Aquino, aceasta se înscrie în viziunea despre lume şi subiectivitate a creştinismului.

Am folosit ca bază de plecare pentru studiul nostru filosofia antică şi medievală. Funția de filtru hermeneutic pentru noi a fost întoarcerea spre origine şi studiul gândirii, implicit al limbii în contextul în care a apărut. Metoda noastră a fost analiza comparativă a filosofilor, textelor şi ideilor.

ANEXA 1
O schemă a celor trei tipuri de subiectități, în care putem analiza punctele comune şi diferențele

I **Subiectivitate unică şi ierarhică**	II **Subiectivitate ierarhică şi personală/privată**	III **Subiectivitate orizontală şi personală/privată**
- subiectivitate unică	- subiectivitate unică şi multiplă	- subiectivitate multiplă
- subiectivitate ierarhică	- subiectivitate ierarhică	- subiectivitate orizontală
- subiect colectiv (unic pentru toți oamenii)	- pluralitate de subiecți	- pluralitate de subiecți
- subiectivitate receptivă/atențională	-subiectivitate receptivă şi intențională	- subiectivitate intențională
- eternitatea subiectului unic	- eternitatea subiecților privați (pentru subiectivitatea receptivă)	- finalitatea subiecților (subiectitate finită)
Parmenide, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin	Creştinismul	Sofiştii, Scientismul, Intenționalismul

ANEXA 2
O schemă a celor trei tipuri de obiectități

I **Obiectitatea unică şi ierarhică**	**II** **Obiectitate ierarhică, unică şi multiplă**	**III** **Obiectitatea unică şi orizontală**
- lumea este ființa unică ierarhică, eternă	- lumea este o creație ierarhică, finită	- lumea este o materie în stare de autoevoluție
- obiectitatea eternă	- obiectitate finită	- obiectitate finită
- obiectitate unică	- obiectitate unică şi multiplă	- obiectitate unică
- identitate între obiect (lume) şi subiect prin/ în ființă	- lumea (obiectul) este o creație a spiritului	- lumea este obiect pur (subiectul este o autoevoluție a obiectului)
- dualitate circulară în interiorul unității	- dualitate spirit – materie şi unitate	- dualitate subiect – obiect
Parmenide, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin	Creştinismul	Sofiştii, Scientismul, Intenționalismul

Forța coercitivă a legii în aristotelismul politic medieval. Toma din Aquino vs. Marsilio din Padova[1]

Mihai Maga

Coerciția este acea practică prin care un sistem legal se impune unei mase de subiecți luați ca un întreg. Dacă, la nivel declarativ, scopul său este de a asigura acele „libertăți negative"[2] necesare unei societăți ordonate, la nivelul fundamentului legii, coerciția este cea care face ca „legea să fie lege", adică asigură obediența universală și prezența imediată a actului legislativ. În formele sale de manifestare maximă, ea poate impune folosirea forței și practici violente, fapt care conduce orice reflecție la dilema realizării binelui prin rău.

1 Această lucrare a beneficiat de suport financiar prin proiectul *Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere*, cod contract: POSDRU/89/1.5/S/60189, proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013".

2 Termen dezvoltat de gândirea liberală a secolului XX (vezi Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958) cu referință la gândirea modernă (Locke, Hobbes, Adam Smith, Bentham etc. vs. Rousseau, Hegel, Marx etc.) și care opune libertății negative, de a acționa fără constrângeri, cea pozitivă, de a realiza voluntar propriul potențial.

Dacă valorile societății noastre de azi dau o nouă dimensiune şi noi limite coerciției[3], ea pare a fi prezentă în legislațiile democratice contemporane mai mult dintr-o nevoie practică decât dintr-o rațiune de principiu şi sunt preferate formele moderate, chiar dacă implică un mai mare efort. Deseori, imaginarul colectiv opune această atitudine „barbarismului" medieval, dar această opoziție vine mai degrabă din privirea subiectivă decât din gradul de violență sau din numărul victimelor, după cum am văzut, de exemplu, în cazul războiului în articolul din primul volum al acestei serii de studii[4]. Dincolo de incidentele istorice, va trebui să aruncăm o privire asupra modului de justificare a coerciției, a rolului ei în comunitatea umană şi a limitelor, extensive şi intensive, în care gândirea Evului Mediu o fundamentează.

Cum în gândirea politică Evul Mediu are două mari surse, cea teologică şi cea istorică, şi coerciția are la bază atât acea dimensiune a administrării violenței sacre, cât şi practicile legale venite din tradiții locale sau istorice, ca dreptul roman. În secolul al XIII-lea îşi face loc o „nouă" sursă prin traducerile şi comentariile textelor aristotelice, pierdute la începuturile creştinismului şi recuperate prin intermediul filosofilor arabi.

Vom lua în discuție două atitudini diferite ca orientare, dar coincidente ca surse, în ce priveşte teoria legii şi a aspectului său coercitiv: Toma din Aquino şi Marsilio din Padova.

Toma este un dominican convins, susținător al papalității, adept al sintezei dintre filosofie şi teologie prin subordonarea primeia față de a doua, aristotelician moderat, canonizat[5]. Marsilio din Padova este un intelectual „autonom", raționalist şi anticlericalist, susținător al lui Ludovic de Bavaria în conflictul

3 vezi *Declarația universală a Drepturilor omului* (1948), *Convenția de la Geneva* (1949), *Convenția Europeană a Drepturilor omului* (1953) etc.

4 *Studii tomiste (1)*, ed. Alexander Baumgarten, editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, pp. 135-143.

5 După ce o parte din tezele sale fuseseră condamnate în 1277 de episcopul Etienne Tempier al Parisului, este canonizat la cinci ani după moarte, de către papa Ioan al XXII-lea, la Avignon, în 18 iulie 1323.

acestuia cu papalitatea, adept al „averroismului", aristotelician radical, condamnat[6].

După cum spuneam, sursele pe care le folosesc cei doi sunt comune: Biblia, tradiția creștină, textele aristotelice. Textele la care vom face referire în acest articol sunt, în cazul lui Toma, *Summa theologica*, *Comentariul la Etica nicomahică* şi *Comentariul la Politica*, iar în cazul lui Marsilio, *Defensor pacis*.

Să vedem însă ce înțeleg cei doi prin lege.

Există patru sensuri diferite de lege la Toma. Toate sunt afirmative şi consecvente: legea naturală derivă prin participație din legea eternă, identică cu rațiunea lui Dumnezeu care guvernează universul; legea umană este derivată din legea naturală prin deducție şi determinare; legea divină e derivată în parte din legea eternă, în parte din legea naturală[7].

La Marsilio, între aceste sensuri există o relație negativă, ele sunt legate doar prin echivocitate pentru că au acelaşi nume dar nu şi acelaşi conținut sau sursă. Primele două sunt eliminate din discuție: legea naturală şi legea eternă: legea divină e o clasă diferită, fără legătură cu legea umană, pentru că ea se aplică oamenilor doar după moarte; legea umană devine astfel legea sui generis[8].

În ce priveşte esența legii umane, Toma susține patru atribute: legea ține de rațiune, este îndreptată către binele comun, este făcută de cei aleşi şi trebuie să fie promulgată ca să funcționeze[9]. Într-o sintetizare creştină a aristotelismului, Toma asimilează binele comun din *Etica nicomahică* şi din *Politica* cu scopul vieții creştine, mântuirea[10].

La Marsilio legea are două aspecte: material şi formal. Sub aspect material, legea este ştiința sau doctrina dreptății şi a ben-

6 Urmare a publicării principalei sale lucrări politice, *Defensor pacis*, inițial anonimă, şi apoi a deconspirării autorului, în 23 octombrie 1327, prin bula *Licet iuxta doctrinam*, papa Ioan al XXII-lea îi condamnă explicit poziția din această lucrare.

7 Toma din Aquino, *Summa theologica*, IIa IIae, q. 91, a. 1-4.

8 Marsilio din Padova, *Defensor pacis*, I, 10, 1-7.

9 Toma din Aquino, *op. cit.*, IIa IIae, q. 90, a. 1-4.

10 Toma din Aquino, *op. cit.*, Ia IIae, q. 1-3, mai ales q. 3, a. 8.

eficiului civil. Sub aspect formal, ea reprezintă comanda coercitivă. Pornind de la cele patru accepțiuni ale legii amintite mai sus, se face diferența între primele două, înclinație naturală şi deprindere productivă, de celelalte două, de putere de a administra mustrări şi pedepse şi de ştiință sau doctrină a justiției civile[11]. Importante pentru demonstrația lui Marsilio sunt ultimele două, şi mai ales caracterul coercitiv al legii, care stabileşte obligații şi interdicții sub amenințarea pedepsei sau mustrării. Dar şi mai important este să se determine cine deține această putere de a impune preceptul legal şi de a pedepsi pe cei ce îl încalcă. Şi pentru a determina cine este legislatorul, nu este suficient să se descopere considerațiile legii despre just şi injust. Intenția lui Marsilio este evidentă în întreg tratatul: să respingă pretențiile de putere ale clerului şi să fundamenteze legea în naturalitatea comunității umane[12].

Pentru Toma, legea umană are patru funcții: să comande, să interzică, să permită şi să pedepsească[13]. Sistemul legalității se sprijină în mod egal pe cele patru, întrucât sunt îndreptate spre trei genuri de acte umane: unele generic bune, altele generic rele şi altele indiferente generic. Însă determinarea a ce este bun şi ce este rău

Care este însă funcția coerciției în lege?

Pentru Sfântul Toma, admonestările au nevoie de puterea coercitivă (*vis coactiva*) a legii: „*non habent vim coactivam, quam debet habere lex*"[14], însă coercitivitatea legii se aplică doar indirect, prin promulgare[15]. Chiar dacă nu este primul fundament al legii, ca la Marsilio, la Toma pedeapsa este cea care induce respectarea legii: „*Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.*"[16]

11 Marsilio din Padova, *op. cit.*, I, 10, 3.
12 *idem*, I, 3, 1-7; III, 3 etc.
13 Toma din Aquino, *op. cit.*, Ia IIae, q. 92, a. 2.
14 Toma din Aquino, *op. cit.*, Ia IIae, q. 90, a. 3.
15 *idem*, a. 4.
16 Toma din Aquino, *op. cit.*, Ia IIae, q. 92, a. 2, r.

Poziția lui Marsilio este radicală: pentru el nu se poate vorbi de lege fără caracterul coercitiv, pentru că pe el îl interesează în primul rând să asigure garantarea eficacității legii, care este privită în sensul ei final, de a evita răul care poate apărea în conviețuirea umană[17]. Nu trebuie să înțelegem că el neagă justiția ca vehicul al legii, nici viața perfectă ca finalitate a ei, dar pentru el nu are sens să se elucideze în ce constă justiția sau perfecțiunea vieții dacă nu s-a determinat cine deține puterea de a da legi şi de a sancționa. Observăm aici o doză de minimalism politic proprie gândirii Renaşterii.

Să cercetăm însă sursa aristotelică.

Trebuie spus dinainte că, din informațiile pe care cercetătorii ni le dau, nici Toma din Aquino, nici Marsilio din Padova nu au avut acces la întreaga operă aristotelică de la început, ea fiind tradusă la început parțial, apoi integral în a doua jumătate a secolului al XIII-lea[18]. Comentariul lui Toma la *Politica* se opreşte la primele trei cărți[19]. Marsilio citează frecvent din alte texte aristotelice, deşi are întreaga traducere la dispoziție, iar uneori citează eronat din *Politica*[20].

Pentru ambii, Aristotel este o sursă de autoritate şi o sursă de argumente. Deja o serie de concepte folosite în acest articol au o proveniență evident aristotelică: bine comun, comunitate umană, naturalitatea legii, legea ca expresie a raționalității umane etc. Pentru Aristotel însă principiul coerciției nu pare să joace un rol atât de important: „… în cazul acțiunilor juste, răzbunările şi pedepsele juste provin dintr-o virtute. Ele sunt necesare şi sunt

17 Marsilio din Padova, *op. cit.*, I, 1, 7.

18 Molnár Péter, *Sfântul Toma din Aquino şi tradițiile gândirii politice*, în Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, editura Polirom, Iaşi, 2005, p. 276-301; Alan Gewirth, *Marsilius of Padua, The Defender of the Peace*, Volume I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951 etc.

19 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's* Politics, trad. Richard J. Regan, Hackett Publishing, 2007, p. vii.

20 Cary J. Nederman, *Appendix I, On Marsilius' Misinterpretation of Some Texts of Aristotle*, în Marsilius of Padua, *Defensor pacis*, Columbia University Press, 2001, pp. 433-434.

bune în virtutea necesității, deşi ar fi preferabil ca nici un om sau vreo cetate să nu aibă nevoie de ele."[21]

Există însă un alt pasaj la care ambii autori medievali au câte un comentariu. Acesta este din *Etica nicomahică*, cartea a X-a: „Dacă deci, după cum am spus, ca să devii un om virtuos trebuie să primeşti o educaţie corectă şi să-ţi formezi deprinderi corespunzătoare, iar după aceea să-ţi duci viaţa în ocupaţii demne de un om de bine şi să nu comiţi, nici cu voie, nici fără voie, fapte reprobabile, toate acestea pot fi realizate numai conducându-te după preceptele unei reguli inteligente şi ale unei ordini corecte, care să dispună de o forţă eficace. Autoritatea paternă nu dispune de o asemenea forţă, nici de putere de constrângere (şi dealtfel de ea nu dispune nici un om luat individual, dacă nu este rege sau ceva asemănător), pe când legea are această putere coercitivă, ea fiind expresia unei anumite înţelepciuni şi inteligenţe."[22]

Toma interpretează astfel: „*Deinde cum dicit: si igitur, quemadmodum dictum est etc., ostendit, quod lex est necessaria ad hoc quod homo fiat bonus. Et hoc duabus rationibus. Quarum prima est, quia oportet eum, qui est futurus bonus, bene nutriri et consuescere, et quod postea vivat secundum adinventiones rectarum viarum, ita quod abstineat a pravis, sive propria voluntate sive etiam contra suam voluntatem coactus. Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, id-est vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes; quam quidem vim coactivam non habet praeceptum paternum, neque cuiuscumque alterius hominis persuadentis, qui non sit rex, vel in aliquo alio principatu constitutus. Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe.*"[23] Pe scurt: legea este

21 Aristotel, *Politica*, VII, 1332 a 13-16, trad. Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 2001, p. 413.

22 Aristotel, *Etica nicomahică*, X, 9, 1180 a. 18-23, trad. Stella Petecel, ed. Şt. şi Enc., Bucureşti, 1988, p. 262.

23 Sancti Thomae de Aquino *Sententia libri Ethicorum*, 10, 14, 17, Textum Leoninum Romae 1895.

necesară pentru ca omul să fie bun, din două motive: ca el să fie bine crescut, apoi ca să trăiască potrivit regulilor prin care să se abțină de la rele, fie din propria voință, fie forțat împotriva voinței. Așa ceva e posibil doar printr-un intelect care are atât ordinea prin care să conducă, cât şi tăria, adică forța coercitivă, să-i oblige şi pe cei ce nu vor. Nu are forță coercitivă nici preceptul patern, nici vreun altul, în afară de rege sau cineva din conducere. Dar legea are putere coercitivă în măsura în care e promulgată de rege sau principe.

Interpretarea lui Marsilio este: „*Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur; et hoc modo considerata propriissime lex vocatur est. Quam eciam sic sumptam diffinit Aristoteles ultimo Ethicorum, 8º capitulo, cum dixit:* Lex autem coactivam habet potenciam sermo ens ab aliqua prudencia et intellectu; sermo *igitur seu oracio* ab aliqua prudencia seu intellectu*, politico scilicet, id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam,* habens coactivam potenciam*, id est, de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est.*”[24] În rezumat: într-un alt sens, [legea] poate fi luată după modul de respectare sau administrare prin preceptul coercitiv care pedepseşte sau premiază în lumea seculară; considerată astfel, este numită în modul cel mai propriu lege. În acest sens spune Aristotel în *Etica nicomahică*: *legea are putere coercitivă, pentru că este discurs provenind dintr-o prudență şi din intelect*. *Discursul* sau declarația *dintr-o prudență şi din intelect*, adică una politică, privind probleme de justiție, de atribuire şi cele opuse, *având putere coercitivă*, adică pentru respectarea căreia se dă o comandă pe care altul e obligat să o respecte, sau este impusă astfel, este lege.

24 Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, I, 9, 4, herausgegeben von Richard Scholz, Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarium ex Monumentis Germaniae Historicis Separatim Editi, Hannover, Ahansche Buchhandlung, 1932, p. 50.

Diferențele de interpretare sunt evidente, de la modul în care este reluat textul aristotelic până la intenția în care se face analiza.

Toma preferă să sublinieze că subiectul care impune legea este regele şi ne amintim aici de preferința lui pentru monarhie[25]. De aceea, el introduce propriul principiu, al promulgării legii, act propriu doar conducătorului. Aristotel lasă probabil loc şi unui principiu democratic, pentru că înțelegem prin ceva asemănător regelui acea parte ce îi corespunde în celelalte forme de guvernare. Tema celui care este în cea mai mare măsură înzestrat intelectual să conducă este dezvoltată de Toma atât în *Summa theologica*[26], cât şi în *De regno*. Conform acestor teorii, cel înzestrat să conducă este de fapt ales de Dumnezeu, prin urmare putem înțelege, implicit, că şi puterea coercitivă, la fel ca orice putere, îşi are locul ei în ierarhia lumii. Nefiind principala virtute a vreunei entități din ierarhie, ea nu poate fi fundament pentru nimic (omul are ca principală virtute inteligența), prin urmare este doar un instrument absolut necesar, un instrument care nu se impune atât prin violență cât prin teamă.

Marsilio din Padova extrage doar ultima parte a argumentului aristotelic, pentru că el este interesat de găsirea unui fundament absolut al legii, altul decât cel moral sau onto-teologic. Sistemul pe care îşi propune să-l construiască trebuie să ofere nu doar instrumentele combaterii pretențiilor eclesiastice, ci şi platforma pe care noua organizare poate funcționa. De aceea, alege să se bazeze pe un element strict funcțional, la fel cum legea în sine are pentru el o valoare strict funcțională: una care să asigure ordinea socială, care să funcționeze ca un apărător al păcii. Mai mult, legea nu are doar proprietatea de coerciție, ci este şi discurs, *sermo*, şi are caracter politic. Aceasta înseamnă că este concepută rațional, disputată şi comunicată în interiorul comunității politice. Totodată, filosoful padovan se fereşte de

25 În *De regno* sau, mai ales, la final la *Scripta super libros Sententiarum* (d. II, 44 q. 2, a. 3).

26 Toma din Aquino, *Summa theologica*, Ia, q. 96, a. 4.

trimiterea la regalitate. În sistemul său, puterea principală şi dreptul de a emite legi le are comunitatea civilă[27].

Iată deci cât de diferite pot fi interpretările celor doi, cu atât mai mult cu cât, deşi pleacă de la acelaşi text, sunt coerente fiecare cu modul de gândire al fiecăruia dintre cei doi gânditori.

Să vedem însă cum şi de ce se aplică coerciția.

Pentru Toma, toți oamenii pot fi supuşi coerciției, mai puțin principele care nu are vreo altă putere deasupra lui care să-i poată administra coerciția[28]. Pentru supuşi, nu prezența actului în sine, ci posibilitatea administrării lui în cazul unei ilegalități duce la respectarea legii: „*necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, […], et sic fierent virtuosi*"[29]. Pentru un creştin este importantă salvarea, prin urmare chiar şi pedeapsa legii este un mijloc de a deveni virtuos. Pentru aceasta, pedeapsa trebuie să fie egală în intensitate şi în durată cu vina. Mai trebuie amintit că nu orice viciu trebuie pedepsit, deoarece că există o pedeapsă eternă pentru toate. Legea umană trebuie să le interzică şi să le pedepsească doar pe cele care sunt dăunătoare societății[30].

Marsilio din Padova nu acordă niciun privilegiu principelui, deoarece acesta are doar o funcție executivă. Şi el poate fi pedepsit prin lege, dacă este cazul. Insă el are drept de coerciție asupra tuturor celor conduşi[31]. Nici preoții sau vreo altă parte din cler nu au privilegii[32]. Practica coerciției asigură doar ordinea în societate şi nimic altceva, în măsura în care ea se face conform legii. Ceea ce contează este legea şi nu *arbitrium judicantis* pentru că principiul comunității civile se bazează în primul rând pe lege care, la rândul ei, instituie autoritatea ce poate realiza judecăți civile, obligând şi pedepsind exclusiv în limitele ei[33]. Iar limitele legii sunt stabilite de *legislator*, adică de comunitatea civilă, care

27 Marsilio din Padova, *Defensor pacis*, III, 2, 6: „*Legislatorem humanum solam civium universitatem esse aut valenciorem illius partem*".

28 Toma din Aquino, *op. cit.*, Ia IIae, q. 96, a. 5.

29 *idem*, q. 92, a. 1, r.

30 *idem*, q. 96, a. 2.

31 Marsilio din Padova, *Defensor pacis*, III, 2, 15.

32 *idem*, II, 4-5.

33 *idem*, I, 15, 7.

are libertate maximă. De aceea, Marsilio nu ne propune legi sau principii legale, ci o structură care este în stare să-şi dea singură legile.

Dacă reluăm analizele de mai sus, observăm că ambii filosofi se îndepărtează de sursa aristotelică. Fără îndoială, dacă coerciția are un loc în sistemul aristotelic, ea trebuie să fie calea de mijloc între două extreme: violența disproporționată şi lipsa de reacție. Aristotel însă priveşte lucrurile foarte simplu: coerciția poate însemna violență, violența distruge ordinea înspre bine, prin urmare coerciția nu este ceva de dorit. Gânditorii medievali par să nu țină seama de efecte negative.

Toma mizează pe spaima pe care o produce gândul coerciției şi pe un sens purificator al pedepsei. Acestea ar trebui să fie suficiente pentru a-i obliga pe cei ce nu pot vedea „binele comun" să se conformeze legilor.

Marsilio din Padova vede în coerciție dimensiunea cea mai pură a legii. Dacă politica este gândire practică, iar structura politică a unei comunități poate fi exprimată şi menținută prin legi, atunci actul coercitiv este cel mai practic din actele politice. De aceea, nu contează exact ponderea, frecvența, intensitatea sau durata unei pedepse. Cât timp există în principiu, şi cât timp este limitată la cadrul legal, coerciția asigură ordinea publică, premisă a bunăstării.

Dacă Toma din Aquino sau Marsilio din Padova priveau actele de coerciție doar ca pe nişte concepte sau aveau în minte situații reale, noi nu putem şti azi. Putem şti însă că ei îşi resimțeau propria epoca precum una în care lucrurile nu mai sunt făcute doar de bună voie. Până la urmă, filosoful nu conduce corabia, dar stă pe catarg, cercetând cu privirea orizonturi mai luminoase sau mai întunecoase.

Bibliografie

Sancti Thomae de Aquino *Summa theologiae*, Textum Leoninum Romae 1895 editum;

Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, trad. A. Bereschi, Polirom, Iași, 2005;

Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, herausgegeben von Richard Scholz, Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarium ex Monumentis Germaniae Historicis Separatim Editi, Hannover, Ahansche Buchhandlung, 1932;

Aristotel, *Politica*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, cu un studiu de Vasile Muscă, Editura IRI, București, 2001;

James Henderson Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF, Paris, 1993;

Coleman, Janet, *A History of Political Thought. From Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell Publishers, Oxford/Malden, 2000;

Quillet, Jeannine, *Cheile puterii în Evul Mediu*, Editura Corint, București, 2003;

Shirley Robin Letwin, *On the History of the Idea of Law*, Cambridge University Press, 2005, pp. 69-87;

Gewirth, Alan, *Marsilius of Padua, The Defender of the Peace*, Volume I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951;

Quillet, Jeannine, *L'Aristotélisme de Marsile de Padoue*, în *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, n. 5 (1979), pp. 124-142;

De la unu la pace.
Incursiune în gândirea politică a lui Toma din Aquino

Andrei Bereschi

În tratatul *De regno ad regem Cypri*[1], Toma d'Aquino defineşte conceptul de pace astfel: *Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax* (Binele şi bunăstarea îi revin unei mulțimii asociate în măsura în care este păstrată unitatea sa, ceea ce se numeşte *pace*). Scopul unui regim politic vizează *bunăstarea*, adică *salus*, o noțiune care înseamnă atât siguranță şi bunăstare, cât şi salvare sau mântuire, fiind gândită astfel, mai întâi, în sfera sensului orizontal al conservării vieții, iar apoi în sens metafizic, un sens prin care bunăstarea socială este interpretată înăuntrul unei distribuirii sau difuziuni a binelui şi, în același timp, a unului.

Pentru Toma, bunăstarea se realizează doar în condițiile prezenței păcii, adică în condițiile iradierii ontologice a unului (*unitas*) înăuntrul mulțimii sociale – pluralitate care apare ca figură a multiplului. Aşadar, pacea este înțeleasă ca un efect al prezenței unului, efect care defineşte în mod esențial viața socială. Dacă această forță unificatoare a păcii încetează să mai iradieze, afirmă Toma, *socialis vitae perit utilitas*: adică „piere

1 Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, Editura Polirom, 2005, cap. 2, p. 19-22, trad. A. Bereschi.

însuşi sensul şi scopul vieţii sociale", iar mulţimea devine o multiplicitate pură, dezorientată şi în disensiune cu ea însăşi. De aceea, sensul acţiunii politice este *ut pacis unitatem procuret*, să realizeze unitatea păcii. „Unitatea păcii" devine astfel un criteriu regulativ de funcţionare a unui regim politic, şi poate da un răspuns la întrebarea ce vizează cel mai bun regim politic, acesta fiind cel care realizează într-o cât mai mare măsură această „unitate a păcii".

Însă odată ce pacea a fost determinată în orizontul unităţii, unitatea (şi, implicit, unul) este cea care dă regula pentru stabilirea valorii politice a unui regim sau a altuia. Acestei structuri de raportare la unitate Toma îi adaugă şi o determinaţie creştină prin referire la *Efeseni* 4. 3: *servare unitatem spiritus in vinculo pacis* (a veghea la unitatea spiritului în legătura păcii), cu toate că fondul teoriei ţine de inserţia în gândirea sa politică a teoriei unului de factură neoplatoniciană. Definiţia unităţii (sau mai degrabă a forţei unificatoare a păcii) pune în joc, în mod explicit, o reflecţie asupra unului: *Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum* („A fi unit se predică despre mai multe printr-un raport de apropiere faţă de unu").

Aceeaşi înţelegere a păcii apare şi în *Summa Theologiae*, IIaIIae, în *quaestio 29*, care tratează chiar despre pace. Primul articol priveşte relaţia dintre *pax* şi *concordia*. Întrebarea este dacă se poate vorbi despre identitate în cazul celor două concepte. Definiţia dată de Augustin (pe care o aminteşte Toma în dese rânduri – „pacea dintre oameni este concordia bine rânduită") pare a reduce sensul pacii la concordie. Toma d'Aquino argumentează în al său *responsum* că sfera semantică a celor două noţiuni nu este una şi aceeaşi şi că noţiunea lui *pax* este mai largă decât *concordia* , în fapt incluzând-o pe aceasta din urmă şi fiind ceva mai mult. În concluzia sa, pacea este întotdeauna concordie, dar acolo unde este prezentă doar concordia, totuşi pacea lipseşte. Diferenţa este făcută, din nou, de forţa de unificare, anume de un rang inferior în participarea la unu: în timp ce concordia are puterea de a unifica mai multe voinţe în privinţa aceleiaşi fapte (obiect, decizie, acţiune; de pildă, inimile a doi

oameni tinzând spre acelaşi lucru, care deci con-cordă), pacea depăşeşte în putere concordia, astfel încât uneşte atât facultăţile (de pildă, cea senzitivă şi cea raţională) în intenţiile lor uneori opuse, cât şi diferitele obiecte ale apetitului separate în timp.

În al doilea articol, a patra replică enunţă faptul că de vreme ce binele se distribuie în mod dual (*perfecte et imperfecte*), şi pacea trebuie să fie, în mod simetric, dublă. Sensul eminent al păcii fiind: *una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturae rationalis* (pacea perfectă, care constă în împărtăşirea desăvârşită a binelui suprem, prin care toate dorinţele sunt unite întru liniştire în unu; şi acesta este scopul ultim al creaturii raţionale).

Pacea reprezintă, aşadar, prezenţa în cel mai înalt grad, la nivelul existenţei sociale, a figurii maxime pe care o poate aproxima multiplicitatea socială atunci când se raportează la unu. *Appropinquatio ad unum* determină privilegierea conducerii monarhice, în măsura în care este un regim condus de unul singur, şi, în consecinţă, poate produce unitatea păcii în cea mai mare măsură. Ar trebui remarcat aici faptul că Toma d'Aquino înţelege „faptul de a fi unu" în termeni substanţiali şi numerici: cel care este unu ca număr aproximează cel mai bine figura unului şi poate să şi producă în cea mai mare măsură pacea ca unitate. În concluzie, unul substanţial şi numeric care este regele şi regimul său monarhic (centrat pe unu) reprezintă cea mai bună formulă de guvernare în acord cu exigenţa regulativă a păcii.

Nu aceeaşi înţelegere o va avea, de pildă, Marsilio de Padova în *Defensor pacis*. În capitolul al XVII-lea din prima parte a lucrării amintite, Marsilio revine la discutarea raportului dintre guvernare şi unitate. El susţine că guvernarea supremă a unui stat trebuie să fie din punct de vedere numeric una, numai că unitatea nu mai este înţeleasă în sens substanţial, ci într-unul funcţional. Referindu-se la conducător, el afirmă: „conducătorul trebuie să fie unul ca număr, dar nu raportat la persoană, ci la funcţie". Guvernarea, susţine Marsilio, nu trebuie determinată ca una pornind de la o înţelegere substanţială a unului (persoa-

na, monarhul), ci unitatea ei este o unitate de acțiune, care poate fi realizată de mai multe persoane împreună. Aristocrația sau regimul constituțional (*politia*) pun în joc, de fiecare dată, o multiplcitate de persoane; cu toate acestea ele „*constituie din punct de vedere numeric o singură guvernare în raport cu funcția, datorită unității numerice a fiecărei acțiuni, judecăți, declarații sau comenzi ce vin de la ele. [...] Şi tocmai din pricina unei asemenea unități numerice de acțiune ce provine de la ele se spune că guvernarea este una în număr, fie că este condusă de un singur om sau de mai mulți*"[2]. Din această concepție a „unității numerice de acțiune", rezultă pentru Marsilio şi o concepție funcțională asupra păcii. Într-o analogie cu sănătatea, pacea este definită de el ca „*buna dispoziție a cetății sau a statului prin care fiecare dintre părțile sale va fi perfect capabilă să îşi îndeplinească funcțiile ce îi revin în acord cu rațiunea şi cu ceea ce stabileşte ea*"[3]. Aşadar, pacea nu mai este o emanație radială a unității substanțiale, ca la Toma d'Aquino, ci efectul conjugat al unor mecanisme imanente şi raționale.

Care este sursa unei asemenea înțelegeri substanțiale sau focale a păcii ca iradiere a unului şi, apoi, concepția mai largă asupra funcției ordonatoare a unului în mediul social? Una dintre sursele filosofiei politice a lui Toma a fost Politica lui Aristotel. Însă tocmai în Politica lui Aristotel este prezentă o critică devastatoare a manierei substanțiale platoniciene de a substanțializa unul şi de a-l identifica cu binele.

Principiul în jurul căruia Aristotel organizează reflecția asupra *polis*-ului este acela de αὐταρκεὶα. Acest concept reprezintă una dintre determinațiile binelui (aşa cum reiese şi din discuția din Metafizica, N, 1091b.13 - 1091b.22), dar, pentru cetate, noțiunea aceasta dă seama de *scopul* şi de *binele maxim*. De asemenea, Aristotel distinge două semnificații ale *autarkiei* (în

2 Marsilus of Padua, *Defensor pacis*, translated by Alan Gewirth, Columbia University Press, New York, 2001 (1956). Chapter XVII, p. 81.

3 Idem, I. ii. 3.

latină, la Toma, ea apare ca *sufficientia*, una primă şi maximală, alta secundă şi minimală), în funcţie de care instituie o demarcaţie între două tipuri de fericire ce pot fi realizate de oameni: una maximală, care este proprie filosofului şi a cărei împlinire este realizarea unei singurătăţi intelectuale contemplative autosuficiente, iar alta minimală, care este proprie comunităţii politice şi care are la bază relativitatea categorială a semnificaţiilor binelui şi se realizează în comunitatea politică ca şi comunitate întemeiată pe φιλία. Suficienţa intelectuală în singurătatea contemplativă îi revine exclusiv vieţii filosofice, iar binele maximal care este vizat aici apare în semnificaţia sa substanţială eminentă, aceea de intelect şi divinitate. Formulând mai clar şi mai abrupt chestiunea, Aristotel scoate viaţa filosofică în afara vieţii politice. Viaţa filosofică, în măsura în care se preocupă în mod maximal de divin şi de intelect, nu are relevanţă politică, căci ea nu îşi propune să administreze pluralitatea semnificaţiilor binelui, ci doar să se unească cu divinul ca bine maximal. Or acest lucru se face în singurătate, iar el nu poate întemeia o comunitate politică.

Dacă acestea sunt premisele de la care pleacă critica lui Aristotel, atunci se va putea înţelege şi principiul general platonician spre care focalizează toate criticile sale particulare: acela al identităţii Unu-bine şi al semnificaţiei sale univoce.

Cartea a II-a a *Politicii* se ocupă în cea mai mare parte de critica teoriei politice expuse în dialogul *Republica*. Aristotel îşi concentrează de la început critica asupra teoriei unului. Ce fel de unu trebuie să realizeze cetatea, se întreabă el. Câte lucruri trebuie să aibă în comun o comunitate? Trebuie să aibă femeile şi copii ca acele τὰ κοινὰ (lucruri comunitare)? Este, credem, evident că Aristotel atacă direct ceea ce a apărea pe vremea sa ca fiind exigenţa cea mai şocantă a *Republicii* lui Platon: femeile şi copii ca bunuri comunitare. Chestiunea continuă să fie scandaloasă şi pentru stricta contemporaneitate, însă din alte motive decât cele ale lui Aristotel. Punerea în comun a lucrurilor realizează comunitatea ca unitate politică, faptul ei de a fi una şi de a forma, aşadar, o figură a unităţii şi a unului. Exagerarea aceasta a punerii în comun a femeilor şi a copiilor i se pare lui

Aristotel ca fiind ilustrativă pentru inconsistențele (δυσχερεί ας)[4] de natură principială pe care le prezintă configurarea acelei πολιτεία lui Platon. Ceea ce se află în joc este, din nou, distributivitatea generativă a unului calificată în *Metafizica* drept „manieră mitică de a vorbi" (μυθικῶς λέγειν) şi reluată aici implicit. Tocmai maniera de a concepe unul şi unitatea la nivelul lui πολιτεία suscită critica lui Aristotel. Iată un pasaj critic[5] care ilustrează implicația teoriei platoniciene a lui τὸ ἓν ἀρχήν ἀ γαθὸν (unul ca principiu şi bine): „Eu afirm ca cel mai mare bine existent faptul că cetatea este una (τὸ μίαν εἶναι τὴν πό λιν ὡς ἄριστον ὂν), pentru că ea este cu atât mai mult întreagă: şi aceeaşi ipoteză o ia şi Socrate. Cu toate acestea este evident că, dacă faptul de a fi una este exagerat şi total (προϊοῦσα καὶ γινομένη μία), atunci cetatea nu va mai exista: căci natura cetății este ceva multiplu, în timp ce ceva unu în chip complet va fi mai degrabă familia în raport cu cetatea, şi omul individual în raport cu familia. Căci în mai mare măsură ne pare a fi în mod complet una o familie decât o cetate, şi unu un individ decât o familie. În consecință, dacă cineva ar avea puterea de a pune în practică acest lucru, nu ar trebui să îl facă, căci ar distruge cetatea."[6]

Aşadar, Aristotel recunoaşte în demersul lui Platon (în cuvintele lui Socrate) existența principiului de ordine politică a Unului. În viziunea sa, Unul pus de Socrate drept principiu de construcție pentru πολιτεία ar da o unitate exagerată şi absolută, care nu numai că nu ar putea întemeia nici un *polis*, ci ar distruge în genere orice *polis* ce ar aplica un asemenea principiu pentru πολιτεία. Ideea configurării cetății în funcție de principiul celui mai mare bine, adică al unului, nu este în fond una

4 Aristotel, *Politica*, ed. Iri, ediție bilingvă, studiu introductiv Vasile Muscă, traducere, note, comentarii şi index de Alexander Baumgarten, Bucureşti, 2001, II, 1261a 10.

5 *Pol*. II, 1261a 13-22. Traducerea ne aparține în măsura în care interpretarea are în vedere ilustrarea criticii aristotelice din perspectiva teoriei unului.

6 Ibidem.

greşită, ci maniera de a concepe unul ca principiu este, din nou, greşită. Unul aplicat cetății nu este în sine un principiu rău de aşezare, însă unitatea unei cetăți trebuie să dea seama de multiplicitatea ei naturală.

Propoziția, fundamentală aici, a lui Aristotel, este πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, adică „cât priveşte esența sa *polis* este o anume *pluralitate*“[7]. *Polis* şi *plethos* (cetatea şi mulțimea) trimit unul la celălalt prin esența lor. *Polis* este, în orice condiții, o multiplicitate ireductibilă, chiar dacă o multiplicitate ce trebuie aşezată în raport cu unu. Mai mult, pentru ca *polis* să se mențină *pluralitatea* nu trebuie anulată de acțiunea structurantă prea mare a lui unu. Cetatea trebuie să rămână plină cu pluralitatea ce îi revine prin natură. Nu avem aici doar o determinare conceptuală a lui *polis* prin *plethos*, ci, aşa cum indică limba greacă, πόλις şi πλῆθος stau împreună etimologic în verbul πίμπλημι (a umple)[8]. Atât *polis* cât şi *plethos* țin de o *pluralitate*, în speță, cea a cetățenilor (pletora sau plebea) care umplu cetatea cu numărul lor. Acest cuvânt nu are legătură, aşa cum a crezut M. Heidegger, cu πόλος (pol în jurul căruia se roteşte) şi cu πέλειν (a se înălța)[9], ci cu „cu a umple“ şi cu „cei mulți“ (hoi polloi). Iar ca loc care se umple cu cei mulți, cetatea trebuie să conserve existența mulțimii în pluralitatea ei. De aceea, unu este mai degrabă un om decât o familiei, şi o familie mai degrabă decât cetatea. Nu în acelaşi sens binele cetății stă în faptul că aceasta realizează un unu, precum stă în faptul că o familie realizează un unu sau ca în cazul în care un individ se menține ca unu. Cetatea trebuie să se afle, pentru realizarea binelui ei, în raport cu unu, dar nu într-un raport absolut (asa cum propune Socrate), ci într-unul relativ care să salveze plurailtatea ei funciară, şi, astfel, chiar ființa.

7 *Pol*. II, 1261a.18

8 Cf. Griechisches Etymologisches Wörterbuch, von Hajlmar Frisk, Band II, Carl Winter. Universitätsverlag, Heidelberg, 1970, p. 537, 576.

9 Martin Heidegger, *Parmenide*, Humanitas, Bucureşti, 2001, trad. de Sorin Lavric şi Bogdan Mincă, p. 170-171.

În concluzie, în *Republica* se indică *faptul de a fi unu* drept principiu de structurare a cetății și ca fiind identic cu binele suprem (μέγιστον ἀγαθὸν)[10], deși, arată Aristotel, acest principiu platonician nu reușește să facă cetatea să fie *una*, ci, dimpotrivă, ceea ce indică Socrate drept *binele suprem* ar însemna distrugerea cetăților. Acestui principiu platonician al unului ca bine suprem, Aristotel îi opune principiul său, cel bazat pe αὐταρκεῖα, care beneficiază de o relativitate naturală și care configurează cetatea în funcție de insuficiențele ce forțează un individ să se unească cu altul într-o familie, o familie să se unească cu alta într-un sat, iar mai multe sate să se unească într-o cetate. Așadar, pe măsură ce unitatea este din ce în ce mai plurală (principiul intensiunii unului atenuându-se), *autarkeia* ei (suficiența) devine din ce în ce mai puternică. Rezultă astfel că între *unitatea* proiectată de principiul tare al unului platonician și *autarkeia* aristoteliciană se instituie un mecanism de excludere: cu cât crește iradierea unului, cu atât scade *autarkeia*, și cu cât crește aceasta din urmă, scade forța unului. Dacă vom urmări acest mecanism din punctul de vedere al relevanței politice, vom putea observa cât de distrugătoare este critica principială pe care o aduce Aristotel. Nu numai că faptul de a fi unu nu este binele suprem pentru *polis*, ci el este mai degrabă irelevant pentru discuția configurării *polis*-ului, adică pentru *politeia*; căci cu cât vorbim mai mult de unu, cu atât părăsim cadrul plural al cetății, sau ajungem la o situația absurdă a unei cetăți, așa cum am evidențiat deja, ca un *meganthrop* (individ politic de intensiune maximă a unului). Aristotel se exprimă în mod similar: cetatea proiectată conform principiului unului ca bine suprem va fi o cetate aproape de neființă „precum s-ar întâmpla dacă cineva ar cânta o melodie cu același sunet (omofonică) sau un ritm cu un singur picior“[11].

Concepția substanțială și numerică asupra binelui îl îndreaptă pe Toma d'Aquino pe urmele lui Platon. S-a și spus[12], de alfel, că

10 *Pol*. II, 1261b.6 - 1261b.9

11 *Pol*. II, 1263b 34-35.

12 Molnár Péter, *Sfântul Toma și tradițiile gândirii politice*, în Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, Editura Polirom, 2005, p. 242.

ceea ce Toma înțelege prin structurarea cetății în funcție de unu nu ar fi decât urmarea principiului (neo)platonician al acelei *reductio ad unum*. Cu toate acestea, în expresia lui *appropinquatio ad unum* nu este prezentă pur şi simplu reluarea utopicului *meganthrop* politic platonician. „Apropierea de unu" şi realizarea unității păcii este, pentru Toma, în acelaşi timp, şi o *aproximare a unului*. Finalitatea ultimă chiar şi a politicului este gândită în termenii substanțiali ai unificării şi ai păcii beatitudinii. Cu toate acestea, Toma reține lecția lui Aristotel: perspectiva unificării ultime nu este un principiu care să structureze societatea, ci doar unul care funcționează doar regulativ. Monarhul şi pacea sa maximală sunt aproximări ale unului, la fel cum şi pacea socială a mulțimii guvernate reprezintă o aproximare a păcii spirituale.

Lucrările reunite în *Studii tomiste II* reprezintă rezultatul preocupărilor constante ale Centrului de Filosofie Antică și Medievală al Facultății de Istorie și Filosofie a Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca pentru reconstrucția ideatică a coținuturilor de gândire medievală care au putut ocaziona apariția acestei sinteze admirabile care este reflecția teologico-filosofică a lui Toma din Aquino. În afara participării la acest subiect configurat atât de generos, studiile ce urmează ilustrează pluralitatea ireductibilă a perspectivelor din care poate fi privită gândirea Aquinatului, dar și vastitatea copleșitoare a operei sale.

ISBN 978-973-1997-93-3

9 789731 997933